a l - A n d a l u s
M A g R E B

REVISTA DEL ÁREA DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
DE LA UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Volumen 20 (2013)

SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ
CÁDIZ, 2013

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

SUMARIO

Artículos:

ALBERT REYNA, Ricardo Felipe: *Condicionantes de un diálogo islamo-cristiano en la Europa del siglo XXI*............ 11-22

BELLAKHDAR, Jamal: *Zarnab, une drogue énigmatique de la pharmacopée arabo-islamique : proposition d'élucidation*... 23-54

CANO MONTORO, Encarnación: *Nueva contribución al conocimiento del registro material emiral desde una capital administrativa andalusí: kūrat Bāguh*.................................. 55-103

AL-GHESEINI, Zahir bin Badar: *ʿalāqat al-lawn bi-ṣ-ṣūra aš-šiʿriyya fī šiʿr Ibn Ḫafāǧa al-Andalusī (450-533h.)* [La relación entre el color y la imagen poética en la poesía de Ibn Ḫafāǧa al-Andalusī (450-533h.)].................................... 105-124

AL-ISMAILI, Ahmed : *La théorie de l'acte humain dans la pensée ibadite et ašʿarite*.. 125-150

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: *al-ʿarabiyya al-maġribiyya, al-lūġat al-umm āw al-lūġat al-aṣliyya. taʿlīmha f al-madrasa li taḥsīn taṭawwur al-ʿaqliyyāt u mahārāt al-haḏra, al-qrāya w al-kitāba b el-ʿarabiyya el-fuṣḥa* [El árabe marroquí, lengua materna o lengua nativa. Su enseñanza en la escuela para mejorar el desarrollo cognitivo y las destrezas del habla, lectura y escritura en árabe estándar].. 151-167

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo: *La ley de asociación en Marruecos: La modificación de 2002. Estudio introductorio y traducción*... 169-197

ṢAĠĪR, as-Saʿdiyya: *al-ʾafʿāl an-nafsiyya bayn al-waṣf wa-t-tanẓīr* [Los verbos de sentimiento. Entre la descripción y la teoría].. 199-216

SHAFIK, Ahmed: *Formas carnavalescas del Nawrūz en el Medievo islámico*.. 217-249

Notas y comentarios:

MEOUAK, Mohamed: *El* rap *argelino o las lenguas sacudidas: Una visión de la sociedad a través de la música y de las letras*... 251-263
Consejo de Redacción: *Conmemoración del XIII Centenario de la llegada del Islam a Europa (711-2011)*................................ 265-267
CORRIENTE, Federico: *In memoriam Maḥmūd ʿAlī Makkī*.......... 269-272

Reseñas:

CAIANI, Fabio & Catherine COBHAM. *The Iraqi Novel: Key Writers, Key Texts*. (Gonzalo Fernández Parrilla)................. 273-275
GOSCINNY, René y SEMPÉ, Jean Jacques. *Le Petit Nicolas en arabe magrébin, langue de France*. نيكولا الصغير بالدارجة، لغة فرنسا. (Mohammed Dahiri).. 275-280
HERRERO MUÑOZ-COBOS, Bárbara. *El árabe ceutí. Un código mixto como reflejo de una identidad mestiza*. (Francisco Moscoso García)... 280-282
SERRA, Luigi et al. *Quaderni di Studi Berberi e Libico-Berberi*. (Carmen Garratón Mateu) 282-285

INDEX

Articles:

ALBERT REYNA, Ricardo Felipe: *Condicionantes de un diálogo islamo-cristiano en la Europa del siglo XXI* [Determinants of an Islamic-Christian dialogue in the Europe XXI century]... 11-22

BELLAKHDAR, Jamal: *Zarnab, une drogue énigmatique de la pharmacopée arabo-islamique : proposition d'élucidation* [*Zarnab*, an enigmatic drug in Arabo-Islamic pharmacopoeia : a proposition for elucidation].. 23-54

CANO MONTORO, Encarnación: *Nueva contribución al conocimiento del registro material emiral desde una capital administrativa andalusí: Kūrat Bāguh* [New contribution to the knowledge of the emiral pottery from an Andalusian administrative capital: *Kurat Bāguh*].................................... 55-103

AL-GHESEINI, Zahir bin Badar: *ʿalāqat al-lawn bi-ṣ-ṣūra aš-šiʿriyya fī šiʿr Ibn Ḫafāǧa al-Andalusī (450-533h.)* [The relationship between color and poetical image in the poetry of Ibn Ḫafāǧa al-Andalusī (450-533h.)]................................ 105-124

AL-ISMAILI , Ahmed : *La théorie de l'acte humain dans la pensée ibadite et ašʿarite* [The theory of human act in the Ibadi and Ašʿari thought].. 125-150

MOSCOSO GARCÍA, Francisco: *al-ʿarabiyya al-maġribiyya, al-lūġat al-umm āw al-lūġat al-aṣliyya. taʿlīmha f al-madrasa li taḥsīn taṭawwur al-ʿaqliyyāt u mahārāt al-haḏra, al-qrāya w al-kitāba b el-ʿarabiyya el-fuṣḥa* [Moroccan Arabic, mother tongue or native language. Teaching Moroccan Arabic at school to improve thinking, speaking, reading and writing skills in Standard Arabic]...................... 151-167

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo: *La ley de asociación en Marruecos: La modificación de 2002. Estudio introductorio y traducción* [The *Law on Associations* in Morocco. The amendment of 2002. Introductory study and translation]....... 169-197

ṢAĠĪR, as-Saʕdiyya: *al-ʔafʕāl an-nafsiyya bayn al-waṣf wa-t-tanẓīr* [Psych verbs between description and theorization].... 199-216
SHAFIK, Ahmed: *Formas carnavalescas del Nawrūz en el Medievo islámico* [*Nawrūz* carnivalesque forms in the Islamic Middle Ages].. 217-249

Notes and comments:

MEOUAK, Mohamed. *El* rap *argelino o las lenguas sacudidas: Una visión de la sociedad a través de la música y de las letras* [The Algerian rap or shaken languages: A view of the society through the music and its lyrics]............................ 251-263
Consejo de Redacción: *Conmemoración del XIII Centenario de la Llegada del Islam a Europa (711-2011)* [Editorial Board: Commemoration of the XIII Centennial of the Islam Arrival to Europe (711-2011)]... 265-267
CORRIENTE, Federico: *In memoriam Maḥmūd ʕAlī Makkī*.......... 269-272

Reviews:

CAIANI, Fabio & Catherine COBHAM. *The Iraqi Novel: Key Writers, Key Texts*. (Gonzalo Fernández Parrilla)................. 273-275
GOSCINNY, René y SEMPÉ, Jean Jacques. *Le Petit Nicolas en arabe magrébin, langue de France*. نيكولا الصغير بالدارجة، لغة فرنسا. (Mohammed Dahiri) 275-280
HERRERO MUÑOZ-COBOS, Bárbara. *El árabe ceutí. Un código mixto como reflejo de una identidad mestiza*. (Francisco Moscoso García)... 280-282
SERRA, Luigi et al. *Quaderni di Studi Berberi e Libico-Berberi*. (Carmen Garratón Mateu) 282-285

الفهرس

مقالات

ريكاردو فيليبي البيرت راينا: محددات لحوار بين الإسلام والمسيحية في أوروبا في القرن الحادي والعشرين... 22-11

جمال بلخضر: الزرنب، دواء ملغز للأقرباذين العربي الإسلامي: اقتراح توضيحه................ 54-23

إينكارناثيون كانو مونتورو: إسهام جديد لمعرفة المواد الفخارية الإمارتية العصر في عاصمة إدارية أندلسية: كورة باغُه.. 103-55

زاهر بن بدر الغُسيني: علاقة اللون بالصورة الشعرية في شعر ابن خفاجة الأندلسي(450 – 533هـ).. 124-105

أحمد الإسماعيلي: نظرية الفعل الإنساني في فكر الإباضية و الأشعرية......................... 150-125

فرانثيسكو موسكوسو غارثية: العربية المغربية، اللغة الأم أو اللغة الأصلية. تعليمها فالمدرسة لتحسين تطوّر العقليّات ؤ مهارات الهذرة ؤ القراية ؤ الكتابة بالعربية الفصحى........ 167-151

كارميلو پيريث بيلتران: تنظيم حق تأسيس الجمعيات في المغرب. تغيير عام 2002. دراسة تمهيدية والترجمة.. 197-169

السعدية صغير: الأفعال النفسية بين الوصف والتنظير.. 216-199

أحمد شفيق: أشكال كرنفالية في النوروز أثناء العصور الوسطى الإسلامية...................... 249-217

تقارير ومذكرات

محمد مواق: الراپ الجزائري أو اللغات المهزرة :نظرة للمجتمع من خلال الموسيقى والكلمات 263-251

مجلس التحرير: ذكرى مرور 13 قرنا على وصول الإسلام إلى أوروبا (2011–711) 267-265

فيديريكو كورينتي: في ذكرى محمود علي مكي 272-269

مقالات نقدية

فابيو كاياني وكاثرين كوبهام: الرواية العراقية. أهم المؤلفين وأهم النصوص (غونثالو فيرنانديث پارّيلّا) 275-273

رينيه غوسيني وجان جاكس سيمپيه: نيكولا الصغير بالدارجة، لغة فرنسا (محمد ظاهري) .. 280-275
باربارا إيرّيرو مونيوث كوبو: العربية السبتية. نظام لغوي مختلط يعكس هوية هجينة (فرانثيسكو موسكوسو غارثية) 282-280
لويجي سيرّا وآخرون: دفاتير الدراسات البربرية والليبية البربرية (كارمن غارّاتون ماتيو) 285-282

CONDICIONANTES DE UN DIÁLOGO ISLAMO-CRISTIANO EN LA EUROPA DEL SIGLO XXI*

Ricardo Felipe Albert Reyna**
Universidad Autónoma de Madrid

BIBLID [1133-8571] 20 (2013) 11-22

Resumen: Reflexión especulativa sobre los factores que pueden condicionar un diálogo islamo-cristiano actual en Europa a partir de un concepto creativo de diálogo como intercambio de ideas y sentimientos. Se proponen como condicionantes del diálogo sus propios factores constitutivos (sus sujetos, su materia, su finalidad, su marco), abordando a continuación un enfoque pragmático que tenga en cuenta la escena político-mediática y la necesidad de la convivencia. El eje de las conclusiones es la reducción del diálogo a aquel que pueda darse entre los individuos que compartan una situación material determinada.

Palabras clave: Diálogo interreligioso. Islam. Cristianismo. Europa.

Abstract: This article speculates about the factors conditioning a dialogue between Islam and Christianity in present-day Europe. It starts with a creative concept of dialogue as an exchange of ideas and feelings. The constituent elements of such a dialogue (its participants, its subject, its purpose, its setting) are put forward as conditioning factors. This leads to a practical approach that takes into account the political situation as reflected in the media and the need to live together. The core idea of the conclusions is that this dialogue can only be fruitful when it limits itself to a

---

* Este artículo se elaboró, en principio, para su comunicación en el *Congreso Internacional en Conmemoración del XIII centenario de la llegada del Islam a Europa: La aportación del Islam a la construcción de Europa (711-2011)*, celebrado en Cádiz los días 12 y 13 de diciembre de 2011. Véase *Notas y comentarios*, págs. 265-267.

** E-mail: ricardo.albert@uam.es

dialogue between individuals that share the same material situation.

Key words: Interfaith dialogue. Islam. Christianity. Europe.

ملخص: هذه المقالة عبارة عن دراسة نظرية عن شروط الحوار بين الإسلام والمسيحية في أوروبا الحالية ابتداءً من مفهوم الحوار كتبادل الأفكار والمشاعر، ومن هذه الشروط يتم تقديم عوامل الحوار الأساسية وهي المتحاورون ومادة الحوار وغرضه وظروفه، الأمر الذي يأتي بالحوار إلى منهج واقعي يأخذ بعين الاعتبار كلا من الظروف السياسية كما تنعكس في الإعلام ومن الاحتياج إلى التعايش. أهم فكرة في النهاية أنه لا يمكن الحوار إلا إذا انحصر في حدود الظروف المادية للمتحاورين أنفسهم لا غير.

كلمات مفاتيح: حواربين الأديان. إسلام. مسيحيّة. أوروبا.

Cuando, ingenuamente, me comprometí a tratar de este asunto, apenas contaba con un bagaje de reflexiones deshilachadas sobre el mismo y con la experiencia de haberme visto en un número de situaciones de diálogo interreligioso, todas ellas frustrantes. Recuerdo como especialmente estéril el encuentro con el patriarca de una secta budista en Corea del Sur, en la que el buen hombre, para “hacer boca” y “calentar los motores”, empezó quejándose amargamente de la destrucción o mutilación de estatuas de Buda en la India, presuntamente a manos de musulmanes, a lo cual pareció reducirse toda su consideración del islam. No pude evitar una sensación de paradoja ante lo que creí que iba a ser una búsqueda de un terreno común centrada en la importancia del amor y del conocimiento, de la misericordia y de la sabiduría, en ambas tradiciones. A pesar de ello insistí en volver a salir al ruedo con la sospecha de que nos estábamos equivocando en algo en esta lidia, y por eso me puse a especular una vez más.

Naturalmente, ha habido y sigue habiendo un número de contribuciones bienintencionadas y empeñadas en llevar a cabo aquello a lo que todas ellas se refieren con el nombre común de diálogo interreligioso. Lo que a mí me deja perplejo es la gran frecuencia con la que esas contribuciones se quedan en la expresión de meros deseos de que unos u otros, o incluso unos terceros, hagan o dejen de hacer lo que vienen haciendo o deshaciendo.

En esta tesitura, en vez de exponer mis propios deseos al respecto, mi contribución actual va a intentar reflexionar sobre algunos factores que pueden estar condicionando ese diálogo del que algunos hablan, pero que quizás no todos entiendan del mismo modo.

Sin embargo, será una reflexión ingenua; tan ingenua como mi

compromiso inicial. Y es que, ante la frustración de un diálogo de sordos que no llega a puerto alguno (a las pruebas me remito), elijo aquí presentarme con la sencillez del que se enfrenta a los leones con el pecho descubierto, sin más armas que su ingenua sinceridad.

El caso es que la palabra misma "diálogo" es esgrimida ornamentalmente para adjetivar actividades muy diferentes, que van desde el monólogo proselitista productor de rechazos hasta el relativismo religioso que no llega a ninguna afirmación concluyente y constructiva. Yo no voy a redactar una tipología de los diálogos interreligiosos, cosa que sería inútil salvo para una historia de las frustraciones humanas, sino que voy a limitarme a proponer un concepto de diálogo que nos pueda llevar a posturas creativas, y a barruntar con qué condicionantes puede tener que vérselas un diálogo así entendido en la Europa que nos está tocando vivir.

Concepto de diálogo

En mi desaliento, y sin duda por deformación profesional, doy en consultar el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua y en preguntarle a los sesudos señores académicos qué entienden ellos por un diálogo; a lo que me responden, cuando traduzco sus definiciones a un lenguaje llano pero riguroso, que se trata de un intercambio verbal de ideas o sentimientos, sin que sea necesariamente en busca de una unión ni tan solo de algún tipo de conformidad.

Adopto este sentido, porque por algún sitio hay que empezar, y me planteo que un intercambio de ideas o sentimientos, cualquiera que sea la finalidad de ese intercambio, exige unas condiciones que quizás no se den en todos los casos. Y aquí es donde empiezo a mirar a mi entorno europeo y a opinar sobre los límites, restricciones y posibilidades con que contamos para poder participar en ese tipo de intercambio.

Primer condicionante: los sujetos del diálogo

Si de diálogo islamo-cristiano se trata, lo que solemos encontrarnos por el lado cristiano es un conjunto de jerarquías y burocracias, eclesiásticas y seglares, que se presentan como representantes de las iglesias cristianas, fuera de las cuales no habría cristianismo alguno. Y, de un modo paralelo, parecería que los representantes de las distintas asociaciones de musulmanes serían los portavoces de las posturas islámicas en ese diálogo cuyos condicionantes

queremos discernir. Pero, entonces, ¿por qué la queja, que a menudo oímos repetirse desde los bancos cristianos, sobre la dificultad de encontrar interlocutores musulmanes en sus intentos de dialogar con el islam? Y es que la más somera mirada al islam, tanto europeo como no europeo, nos da un panorama de pluralidad organizativa que nada tiene que envidiarle a la proverbial multiplicación de las iglesias cristianas; y que, más allá de ese aspecto asociativo, cuando dejando el bosque nos acercamos a los árboles, es una mirada que en realidad nos lleva más allá de aquel panorama hasta otro formado por multitudes de musulmanes individuales cuyas redes sociales no son jerárquicas y de entre los cuales no cabe señalar a nadie que realmente pueda hablar en nombre de sus hermanos en el islam.

Pero es que, a decir verdad, y mirando todo este campo desde una cercanía más íntima, tampoco los cristianos pueden reducirse a lo que las iglesias dicen representar, no tanto por esas iglesias asamblearias de base como por lo difuso y lo gradual de la pertenencia de tanto cristiano a las iglesias a las que dicen pertenecer. Y así se nos desdibujan los límites definidos que los sujetos del diálogo parecían tener, y nos hemos quedado, al intentar acercarnos a conocer a quienes iban a dialogar, o a no dialogar, con unos sujetos evanescentes e indefinidos. Se han desvanecido los sujetos institucionales por falta de representatividad y ya no sabemos quiénes van a dialogar. Sólo vemos a individuos que realmente hablan, digan lo que digan, a mero título individual.

Segundo condicionante: la materia del diálogo

Partiendo aún de aquella definición académica vislumbramos la posibilidad de que una situación de diálogo suponga un mero intercambio de ideas y de sentimientos, pero también es concebible que se quiera ir más allá y se busque algún tipo de unidad, ya sea en las ideas teológicas, ya sea en los valores morales, o bien en la acción comunitaria.

Sin embargo, recordemos que acabamos de quedarnos sin grandes sujetos para el diálogo; que la primera condición para el diálogo, la de definir quiénes dialogan, nos ha hurtado a los protagonistas que creíamos tener, y nos ha dejado como únicos actores reales de cualquier diálogo que podamos plantear a unos individuos, al margen del grado de representatividad que afirmen tener, cuya presencia dialogante no puede plasmarse sino en estos tres campos que hemos visto:

1.- La acción social, que ahora queda circunscrita al ámbito microcomunitario, a falta de los grandes ámbitos macrosociales a los que aspiraban los grandes jerarcas de la burocracia espiritual.

2.- Cierta comunión moral, tanto más sólida cuanto mayor sea el grado de convivencia social sobre la cual se levante, sin limitarse a enunciados teóricos de nulo alcance práctico.

3.- Unas formulaciones doctrinales, apenas compartidas por algunos amantes de los credos, y cuyo impacto corre el riesgo de caer en el vacío del olvido de cuanto no se basa en la vida y en la convivencia propia de la praxis del trato mutuo en el mundo de la cotidianidad.

Aquello sobre lo cual podría realizarse el diálogo, por lo tanto, también ha quedado desmenuzado y como empobrecido al reducirse a aquello sobre lo cual los sujetos del diálogo tengan experiencia personal y directa. El diálogo actual sólo puede ser un diálogo empírico, o no será un diálogo. El diálogo teórico es un ente de razón que no puede tocarse, que no sirve para la vida sensible y real.

Tercer condicionante: la finalidad del diálogo

Los motivos inconfesables de muchos presuntos diálogos son los que presentan el mayor riesgo de que este se rompa si la arrogancia del egocentrismo religioso nos empuja a intentar negar la identidad de nuestro interlocutor poniéndolo en tela de juicio, intentando asimilárnoslo en lugar de integrarlo respetuosamente reconociéndolo tal y como es. Para que el diálogo no se rompa es necesaria una actitud de escucha en la que cada uno hable de sí mismo y se dé a conocer, y sea reconocido, por aquello por lo que se define a sí mismo. Es lo mínimo que exige la cortesía del respeto por la identidad del otro.

La finalidad del diálogo, pues, quizás no podamos definirla a priori y universalmente más allá de la actitud de escucha ni de la caracterización negativa contraria a la arrogancia asimilacionista, aunque la actitud integradora en un *nosotros* superior al *tú* y al *yo* parece necesaria en toda situación particular que se plantee en la gestión de los diálogos a los que la vida nos vaya llamando día a día.

Cuarto condicionante: el marco del diálogo

Estamos en una Europa que para muchos es postcristiana, donde entran en liza fuerzas diversas en un conflicto que a veces es abierto y a veces está larvado:

-Por un lado vemos un laicismo teórico, más o menos militante.

-Por otro lado hay un indiferentismo extenso que no es sólo religioso.

-También se dejan ver unas resistencias clericales, sobre todo cristianas, empeñadas en no cederle terreno ni a ese laicismo ni a la sociedad civil en general. Hablar de un clero islámico sería, cuando menos, un atrevimiento discutible, aunque no descabellado.

-Por último, y en un afán de simplificación que presente un número manejable de actores en escena, brotan unas reivindicaciones religiosas de signo diverso desde sectores que no han tenido el acceso deseado al poder.

En este cuadro polícromo se dibujan varias situaciones de diálogo interreligioso, las cuales van desde el clásico ecumenismo entre las iglesias y confesiones cristianas hasta los más variopintos acercamientos mutuos entre instituciones o individuos de distintos transfondos religiosos, como pueden ser cristianos, judíos, musulmanes, budistas, hinduistas...

Y en este diálogo múltiple, potencialemente de todos con todos, cada diálogo particular corre el riesgo de contradecirse con los otros diálogos. Sin descender en esto al particularismo europeo, vamos a ver tres ejemplos de diálogo interreligioso y observaremos las diferencias entre sus diversos enfoques.

1.- El Parlamento de las Religiones, en el que los bahâ'is y los protestantes liberales han desempeñado históricamente un papel destacado, presenta fácilmente un enfoque social en sus conclusiones.

2.- La iniciativa islámica de *Una Palabra Compartida por Vosotros y Nosotros*, dirigida a los cristianos desde el año 2007, intenta fijar el terreno común del diálogo islamo-cristiano en el amor a Dios y el amor al prójimo, desde un punto de vista, pues, teológico-moral.

3.- La iniciativa del diálogo islamo-budista del *Terreno Común entre el Islam y el Budismo*, lanzada desde el año 2010, recorre coincidencias metafísicas (como el fundamento monista de la concepción del mundo) y éticas; entre éstas encontramos, por ejemplo, los puentes que tiende entre ambas formas del desapego de las apariencias y la permanencia en la verdad (a partir de los conceptos, que no son exactamente equivalentes, de *anicca* y de *zuhd*); o el modo en que subraya la importancia de la misericordia (*karuna* o *rahma*) en ambas tradiciones. Esta iniciativa expone, en general, las dimensiones a la vez metafísicas y éticas de la perfección humana para unos y otros.

Las diferentes conclusiones y los variados hincapiés de todas esas iniciativas cruzadas de diálogo interreligioso (el enfoque social de las conclusiones del Parlamento de las Religiones, el punto de vista teológico-moral de la iniciativa mencionada de diálogo islamo-cristiano, o las dimensiones a la vez metafísicas y éticas de la perfección humana para musulmanes y budistas en la tercera iniciativa mencionada) nos sitúan ante una cacofonía de diálogos teóricos que no nos deja ver los árboles de las situaciones de diálogo pragmático. Y estas situaciones de diálogo pragmático tienen como característica muy principal el no poder, o el no querer, acudir a los grandes diálogos visionarios de los sabios y doctores de cada comunidad. Por lo tanto propongo que bajemos de esas alturas éticas y doctrinales y observemos lo que ocurre cuando se parte de un enfoque pragmático.

Enfoque pragmático

Después de habernos quedado sin grandes sujetos, cuyos diálogos son irrelevantes para el hombre de a pie, con su fe y su praxis de andar por casa; después de habernos quedado sin materia del diálogo, imposible de definir de antemano ante la irrelevancia del diálogo teológico, ético o social cuando se produce en el vacío; después de habernos quedado sin un marco de voces cruzadas donde el ruido que hacemos al hablar todos a la vez nos ensordece ante la voz del prójimo más cercano; después de todo esto, sin embargo, nos encontramos con situaciones en las que la vida nos exige diálogos que tiendan puentes entre distintas orillas religiosas. Y entonces es cuando se impone un programa de mínimos donde, todo lo más, pueda aspirarse a un conocimiento mutuo: en qué nos parecemos, para poder reconocernos; pero también en qué nos diferenciamos, aunque solo sea para no herirnos involuntariamente por mero desconocimiento e ignorancia.

En este conocerse y reconocerse, que ya es bastante ambicioso para el punto de partida minimalista que tenemos, se impone el olvido de los grandes sujetos, de las grandes finalidades y de los grandes marcos. Desatendidos esos ídolos, solo queda mirar a las situaciones reales de encuentro, a ese microcosmos en que se produce el encuentro (o el desencuentro) y actuar con estrategias locales que salven la convivencia. Los grandes protagonistas nos han fallado, las grandes instituciones nos han fallado; y nada para nosotros podemos esperar de quienes tienen sus propios programas y sus propias prioridades dependientes de sus ansias de poder.

Las jerarquías y burocracias encastilladas en sus torres de marfil ya no son capaces de dialogar, solo de negociar. Y entonces aparecen las posturas de fuerza, y los vencedores y los perdedores, la Europa triunfante y la Europa humillada. Si no se superan los planteamientos de vencedores y vencidos, de integradores e integrados, si no hay un encuentro en pie de igualdad, entonces no hay diálogo, sino dictado. De ahí otra condición necesaria para el diálogo: la igualdad de principio, el fomento de un entorno material y de pensamiento en el que la libertad de consciencia no se vea limitada por la presión de tener que abrirse paso y crearse un espacio un pensamiento débil que esté a la defensiva en medio de un discurso excluyente, el cual, todo lo más, le “perdona la vida” a un enemigo al que considera derrotado.

En la Europa de hoy el acoso a las posturas no hegemónicas es continuo, no se las deja vivir. Este es un condicionamiento decisivo en todo diálogo, que solo será posible donde un nicho ecológico infrecuente permita un ámbito de diálogo que siempre será a espaldas de esos poderes triunfantes y que solo será de alcance particular, entre aquellos sujetos que compartan una realidad concreta que los haga conscientes de lo que comparten y de lo que los separa o, por lo menos, los diferencia.

Para hacer más comprensible aquello de lo que estoy hablando haré una comparación con otra situación de contacto, en este caso entre lenguas. Cuando hay voluntad de intercambio, no de exclusión, lo más frecuente es que se dé un diálogo entre hablantes cuyo dominio del código ajeno está empedrado de imperfecciones y en el curso del cual esos hablantes llegan a compromisos provisionales que permitan cierto grado de intercambio. Del mismo modo, o de un modo que guarda cierta analogía, en una situación de contacto interreligioso, si hay voluntad de convivencia, no de agresión, lo más frecuente es que se dé un diálogo entre personas que participan solo parcialmente de su tradición religiosa y que conocen aún más parcialmente la tradición de sus interlocutores; y en el curso de ese diálogo lo habitual es que se llegue a compromisos provisionales que permitan cierto grado de convivencia.

Aquí no estamos en el campo de las grandes declaraciones intercambiadas entre quienes se instalan en un hegemonismo religioso (real o presunto) y aquellos a quienes estos minorizan, ya sea por un expansionismo consciente o por un paternalismo que quita la voz y el voto de aquel con quien presuntamente se dialoga. No; aquí, en lo que estamos, es en el día a día de los individuos y de

los pequeños colectivos inmersos en la realidad de la heterogeneidad religiosa que nos convierte a todos en heterodoxos: no existen ortodoxias si nuestro punto de partida es la realidad social heterogénea; y admitir la ortodoxia de principio de alguno de los sujetos del diálogo es negar la posibilidad de dialogar en el sentido abierto que venimos indicando.

La escena político-mediática

Además, la escena político-mediática puede forzar, y de hecho fuerza, a tomar posturas en cuestiones que le son impuestas artificialmente a un entorno social determinado en el que esas cuestiones no se han planteado como resultado de la propia dinámica y de la propia praxis comunitaria. En esos casos el entorno en cuestión sufre un ataque de fiebre impuesto y se plantea un problema, teórico o práctico, que es ajeno a la realidad de las relaciones sociales existentes entre los sujetos implicados en una situación de convivencia dada.

Si los implicados tienen los recursos y la inteligencia suficientes para no dejarse arrastrar por esa presión político-mediática externa a su entorno material y mental, la necesidad de los intercambios humanos llevará a un encaje de las piezas del “rompecabezas” social que garantice la convivencia hasta que ese equilibrio dinámico vuelva a llevar a una situación que exija nuevos ajustes. En caso contrario, si los implicados no consiguen hurtarse al asalto de quienes buscan carnaza para sus fines particulares, el diálogo no podrá producirse o será ficticio.

Por ello, una condición para que estos microdiálogos puedan producirse es la protección de los ámbitos en los que la realidad social los exige impidiendo la intromisión de elementos ajenos a esos marcos donde el diálogo se ha hecho necesario. Y se trata de una condición que no suele darse en la Europa actual, donde la escena político-mediática tiene intereses propios y distintos de las sociedades que dicen representar y que suelen manipular.

Un caso genérico de ese interés político-mediático es el de las agencias creadoras de opinión en el campo de la seguridad de estos Estados plutocráticos que conforman la Europa política. Es sabido que uno de los factores de resistencia que suelen señalar como obstáculo contra la penetración de algún territorio y la manipulación de sus poblaciones es la práctica del islam; y hasta se escriben sesudas tesis doctorales en las universidades de estos Estados plutocráticos en las que se toman estas posturas como fundamento metodológico para dar apariencia de verdad científica a una estrategia de desarme ideológico

dentro de un proyecto de dominio global.

Mientras las universidades y las agencias de seguridad, ingenuamente o con plena consciencia, sigan utilizando la práctica religiosa como categoría sociológica en cuestiones que son de un orden político o económico, el diálogo queda envenenado porque ya no tenemos a personas hablando con personas, cada uno con su bagaje religioso, sino a sujetos de un conflicto económico y político donde solo valen las estrategias de la negociación en un conflicto de intereses y donde una categoría religiosa que no es definida sociológicamente recibe la capacidad de explicar mágicamente todos los fenómenos sociales. Pero entonces ya no estaremos en el campo del diálogo interreligioso sino en la lucha por el poder social. Y pensar si esa lucha por el poder social es parte integrante o no de los temas de diálogo islamo-cristiano es una postura teórica de principios que nos aleja una vez más del diálogo directo e inmediato en el que la vida nos llama a participar.

El diálogo mediático de las instituciones, que es una estrategia de lucha y reparto del poder, corre el riesgo de sustituir al diálogo directo entre las personas. En medio del factor condicionante de que lo que se presenta mediáticamente como diálogo no es diálogo pero ocupa su lugar, en medio del factor condicionante de unas políticas públicas, reflejo de intereses particulares, que reducen la generalización del diálogo y de la actitud dialogante del “todos podemos salir en la foto” y la arrinconan en los márgenes de la sociedad, los partidarios del diálogo como único modo de convivencia humana nadan contra corriente y tienen que desarrollar estrategias para navegar contra el viento.

El diálogo exige un ámbito de libertad donde el miedo no paralice al pensamiento ni a las lenguas. Y si el ámbito de libertad no coincide con el conjunto de la sociedad (el miedo a las represalias es tan eficaz como el curare), los sujetos del diálogo no pueden sino buscar ámbitos más reducidos, aunque a veces tengan que llegar a unas catacumbas casi subversivas o a cualquier otro ámbito donde la política mediática crea haberlo reducido a la irrelevancia. Sin embargo, como dice la sabiduría popular, “un grano no hace granero, pero ayuda a sus compañero”.

Ahora bien, en todo esto insistimos en olvidar el elefante que hay en la habitación y con el que todos tropezamos: la necesidad de convivir.

Necesidad de la convivencia

Sería excesivamente ingenuo reducir los obstáculos que condicionan el diálogo a los meros intereses particulares políticos y económicos. La misma estrechez de miras se manifiesta también en el terreno religioso en forma de dogmatismos y fanatismos excluyentes que solo admiten la rendición del otro.

La consciencia de que todos estamos en minoría desde algún punto de vista, de que todos somos heterodoxos para el otro, puede ser un acicate que impulse el diálogo entre unas minorías heterodoxas y otras, entre los sujetos particulares que se ven en situaciones que exigen el diálogo para permitir la convivencia.

Y en todo esto la valoración positiva de la convivencia es condición necesaria para el diálogo. Si queremos calibrar qué factores condicionan el diálogo islamo-cristiano en la Europa de hoy hace falta determinar si la convivencia es un valor positivo en los diferentes ámbitos culturales de esta península occidental de Asia raptada por Zeus.

La vida, la existencia tal y como la conocemos, no es posible sin la cooperación y la colaboración; y esta no es posible sino con el diálogo, que desemboca en la convivencia.

Sería ingenuo y contrario a la verdad plantear una existencia basada en el conflicto y en la exclusión del otro. La actitud conflictiva es incompatible con la vida y, por lo tanto, se contradice a sí misma.

Y así llegamos al momento de intentar extraer unas conclusiones.

Conclusiones

A esta altura de mi exposición me veo en la conveniencia de retomar cuanto he dicho y de intentar resumir las conclusiones a las que pueda llegar en relación con el título que encabeza estas palabras. Los siguientes son los condicionantes que he visto para el diálogo islamo-cristiano en la Europa del siglo XXI:

1.- Los sujetos institucionales son incapaces de llevar a cabo un diálogo real y efectivo, más allá de la retórica, y en correspondencia con ello los sujetos quedan reducidos a los que se encuentran en situaciones empíricas que fuerzan un diálogo.

2.- Los temas teóricos de diálogo han desaparecido con los sujetos que se interesaban por ellos y han quedado reducidos a las cuestiones empíricas que afectan la vida de las personas en su inmediatez social.

3.- Las grandes finalidades universales has desaparecido del escenario y han quedado reducidas a las pequeñas finalidades de las necesidades cotidianas.

4.- El marco ideológico y religioso plural puede llevar a contradicciones entre los diversos diálogos particulares que así se plantean.

5.- Hay un acoso de las posturas no hegemónicas, que entonces necesitan encontrar un nicho ecológico apegado a lo empírico donde pueda sobrevivir el diálogo, con el consiguiente conocimiento imperfecto e incompleto de la tradición religiosa propia y la del interlocutor.

6.- Existe una presión político-mediática que empuja a tomar postura ante supuestos teóricos y prácticos alejados de la realidad inmediata de la convivencia.

7.- La convivencia es necesaria, y su marco se caracteriza por estar poblado por unos interlocutores todos los cuales son minorías y todos son heterodoxos los unos respecto de los otros.

En resumen, el Gran Diálogo ha quedado reducido a unas medidas realistas: las medidas del hombre de la calle que vive en sus situaciones concretas y que no es marioneta de las burocracias del espíritu. Nos hemos librado de un ídolo que solo nos prometía un espejismo tiránico que no llega a provocarnos ninguna nostalgia. Nos hemos quedado con un pequeño diálogo, a escala humana, donde lo que vale es la inmediatez del contacto del hombre con su hermano humano.

Esta es mi reflexión, y ahora podemos hablar.

ZARNAB, UNE DROGUE ÉNIGMATIQUE DE LA PHARMACOPÉE ARABO-ISLAMIQUE : PROPOSITION D'ÉLUCIDATION

Jamal **BELLAKHDAR***
Al-Biruniya, Association Marocaine de Pharmacognosie, d'Etudes Ethnomédicales et de Botanique Appliquée

BIBLID [1133-8571] 20 (2013) 23-54

Resumen: Basándonos en el análisis de las descripciones relativas al *zarnab* recogidas en escritos árabo-islámicos de diferentes épocas y comparándolos con los datos florísticos, etnobotánicos, fitoquímicos y lingüísticos que hemos reunido tras una importante compilación bibliográfica referida a un territorio que se extiende desde el Oriente Medio hasta la China, hemos tratado de esclarecer la naturaleza enigmática de este simple aromático para el cual las identificaciones propuestas hasta ahora no han resultado convincentes.
Este examen comparativo llevado a cabo lo más ceñido posible a los textos antiguos y los conocimientos hasta hoy adquiridos sobre las plantas, sus composiciones, sus fitónimos y sus empleos, nos ha permitido brindar unas propuestas de elucidación de la identidad del *zarnab* de acuerdo con las diferentes interpretaciones que los autores antiguos noshan ido dando, una identidad que se enuncia de manera diferente según la consideración del espacio y el tiempo. Esta diversificación del *zarnab* en varios productos se ha producido según una lógica cuyo funcionamiento hemos tratado de comprender y aquí explicamos.

Palabras clave: *zarnab*, farmacopea árabo-islámica, especias, perfume, *talisfar*.

Abstract: *Zarnab, an enigmatic drug of arabo-islamic pharmacopoeia : proposition of elucidation*. By basing our work on analysis of the *zarnab*'s descriptions find in arabo-islamic medical writings

* Chercheur en ethnobotanique. E-mail: *jamalbellakhdar@hotmail.com*

of various periods and by comparing them with the floristic, ethnobotanic, phytochemical and linguistic data that we managed to collect following an important bibliographical compilation concerning a territory which extends from the Middle East to China, we tried to clarify the enigmatic nature of this simple aromatic for which all the identities which were proposed up to there were considered as not satisfactory.
This comparative study, realized in closer of the ancient texts and the acquired knowledge today on plants, their compositions, their vernacular names and their uses, allowed us to express propositions of elucidation of the identity of the *zarnab*, in agreement with the various interpretations given by the ancient authors, an identity which declines differently according to the space and the period considered. This differentiation of the *zarnab* in several products was made according to a logic that we tried to understand and that we explain.

Key words: *zarnab*, arabo-islamic pharmacopoeia, aromatic drug, perfume, *talisfar*.

ملخص البحث: حاولنا في هذه المقالة توضيح المدلولات المبهمة المحيطة بمصطلح الزرنب الذي اقترحت له حتى الآن تفسيرات وتصنيفات غير مقنعة، واعتمدنا لذلك الغرض على تحليل مجموعة من الأوصاف الواردة في مؤلفات عربية وإسلامية راجعة إلى فترات مختلفة، عبر المقارنة مع المعطيات النباتية والكيماوية واللغوية الخاصة بمنطقة واسعة تمتد من الشرق الأوسط حتى الصين.
وقد سمحت لنا المقارنة الدقيقة بين النصوص القديمة والمعارف المتوافرة حول النباتات وتركيباتها وأسمائها واستخداماتها بتقديم مقترحات لتوضيح ماهية الزرنب وفقا لتفسيرات المؤلفين القدامى، فقد اختلفت التفسيرات باختلاف الزمان والمكان، ويعود تنوع هذه التفسيرات إلى مبادئ ومعايير حاولنا فهمها وشرحها هنا.

كلمات مفاتيح: الزرنب، الأقرباذين.الصيدلية العربية الإسلامية، العقاقير، العطر، الطالسفر.

Le *zarnab* est l’un des simples de la pharmacopée arabo-islamique dont l’identification pose problème, en particulier parce que les deux espèces végétales qui reçoivent ce nom dans la médecine *unani*(1) d’aujourd’hui ainsi que dans le lexique naturaliste de certaines régions de l’Afghanistan et du Pakistan ne sont que des attributions tardives et ne correspondent pas complètement à la drogue historique. De plus, selon l’espace géographique considéré, ce concept, car il s’agit bien de cela, recouvre une réalité différente. Enfin, le mot est entouré, dans la culture arabo-islamique, d’un halo de mystère et de légende qui a contribué à opacifier son identité. En effet, le mot *zarnab* a été utilisé aussi bien par les poètes de manière superlative (c’est même aujourd’hui en Asie un joli prénom musulman féminin) que par la pègre

(1) Médecine *unani*, médecine d’inspiration arabo-islamique encore en usage aujourd’hui dans la Péninsule indienne. Le mot est une corruption de médecine *yūnānī* (litt. : médecine grecque).

baghdadienne du IX^{e} siècle, argotisé en *zaranbanb*, forme sous laquelle il apparaît dans un quatrain d'Ibn Rūmī (*Dīwān*, vol 1, pp. 178-179) Bencheneb (1941).

En réalité, ce simple n'est pas une originalité du droguier arabo-islamique. Il apparaît déjà, sous les variantes *zarnabo* et *arnabo*, décrit dans des textes de l'Antiquité tardive comme un aromate étranger, et Paul d'Egine rapprochait même ses propriétés de celles du *carpesium* de Galien, ce qui a conduit certains commentateurs à les confondre.

Dans cette petite étude, nous commençons par analyser en détail les descriptions de la drogue figurant dans les sources anciennes, en suivant, d'un espace géographique à un autre et époque après époque, les transformations qu'elle a subies quant à son identité. Puis nous comparons tous ces éléments de connaissance à ce que nous savons du *zarnab* contemporain. Cet examen comparatif, entrepris au plus près des textes et des connaissances acquises aujourd'hui sur les plantes, leurs compositions, leurs phytonymes et leurs usages, nous a permis d'avancer des propositions d'élucidation de l'identité changeante du *zarnab*, en accord avec les différentes interprétations que nous ont données les auteurs anciens.

LA DROGUE DANS LES SOURCES ANCIENNES

1. Description de la drogue

Sous la forme *arnabo*, nous trouvons le *zarnab* mentionné déjà dans l'Antiquité, par Posidonios[(2)] (II^{e}-I^{er} siècle av. J.-C.) – un savant grec originaire d'Apamée, au nord de la Syrie actuelle – pour son usage en tant que succédané de la cinnamome. A sa suite, Aetius, écrivain compilateur grec du I^{er}-II^{e} siècle, et Paul d'Egine[(3)], médecin grec du VII^{e} siècle, l'ont décrit sous le même nom. Paul d'Egine le compte parmi les médicaments aromatiques et en fait l'un des parfums les plus odorants utilisés dans les onguents. En revanche, c'est sous la forme *zarnabo*, que le mot se lit chez Oribase, un médecin grec du IV^{e} siècle, qui l'associe à un produit connu en son temps comme étant étranger. Le mot *arnabo* est ici une altération par aphérèse de la consonne initiale afin d'être mieux intégré dans le lexique grec, un mécanisme d'assimilation déjà signalé

(2) Cité par Paul d'Egine.
(3) Paul d'Egine, *Les VII livres.*

par les hellénistes pour d'autres mots étrangers.

Le *zarnab* sera ensuite mentionné dans tous les traités médicaux arabo-islamiques.

Māsarğawayh[(4)], un savant juif de Bassorah qui vécut entre le VII^e^ et le VIII^e^ siècle, est l'un des tout premiers à en parler.

Après lui, Abū Zakariyā Yaḥyà Ibn Māsawayh, dit Mésué l'ancien (776-855), le décrit comme une herbe grêle à odeur de citron (*utruğğ*) que les femmes utilisent dans les compositions parfumées, ce qui n'est pas le cas d'une variété, de qualité inférieure, non odorante, dite *al-buğāran*[(5)]. Dans son *Kitāb ğawāhir aṭ-ṭīb al-mufrada* (Traité des simples aromatiques), la référence dans ce domaine, Ibn Māsawayh classait le *zarnab* parmi les 24 substances aromatiques secondaires par opposition aux 6 principales[(6)] (Levey, 1961).

Le *zarnab* était d'ailleurs bien connu en Arabie aux premiers temps de l'Islam car on le voit apparaître plusieurs fois dans des récits et des poésies de cette époque. Ainsi, dans son recueil de hadiths (*al-ğāmiˁu ṣ-ṣaḥīḥ*), l'Imam al-Buḫārī, un érudit sunnite perse du IX^e^ siècle, rapporte le compte-rendu fait par ˁĀˀiša, l'épouse du Prophète Muḥammad, d'une assemblée de femmes au cours de laquelle l'une d'entre elles aurait dit, à propos des qualités et défauts des maris : « le mien a le toucher délicat du lapin et l'odeur parfumée du *zarnab* » (hadith 117, dit d'Umm Zarˁ, vol. 7, livre 62).

De son côté, Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī (d. 896) nous a laissé le commentaire suivant, qui montre bien la place qu'occupait ce parfum dans l'estime des gens : « C'est une herbe grêle et odorante qu'on appelle aussi *riğl al-ğarād* (pied de sauterelles). Ce n'est pas une plante de l'Arabie bien que les Arabes la citent dans leurs dictons. L'un de leurs poètes a dit : "Il n'y a rien de plus doux au toucher que le lièvre et rien de plus suave à flairer que le *zarnab*".

(4) Cité par Ibn al-Bayṭār.

(5) Description et usage rapportés par al-Bīrūnī sous l'autorité d'Ibn Māsawayh.

(6) Ibn Māsawayh distinguait deux catégories : 1/ Les substances aromatiques principales : musc, castoreum, ambre animal, bois d'agalloche, camphre et safran ; 2/ Les substances aromatiques secondaires : nard (*sunbul*), clou de girofle (*qaranful*), santal (*sandal*), noix de muscade (*ğawz bawwā*), macis (*basbās*), rose (*ward*), cannelle (*qirfa*), grande cardamome (*qāqulla*), cubèbe (*kabbāba*), petite cardamome (*hāl bawwa*), *Zanthoxylum* (*fāġira*), prunier de Mahaleb (*maḥlab*), résine *Flemingia* (wars), costus (*qusṭ*), ongle odorant (*aẓfār*), résine de lentisque (*ḍarw*), ladanum (*lāḏan*), styrax (*mayˁa*), kamala (*kamala*), *mīsam*, *bunk*, *harnawa*, *falanğah*, *zarnab.*

Un autre a dit : “Certes ta bouche avec ses belles dents ressemble à une rangée de perles couvertes de *zarnab* ou de gingembre odorant et suave”»(7).

Isḥāq ibn ˁImrān (d. 903), repris par Yuḥannā ibn Sarābiyūn (dit Sérapion, IXe siècle, auteur du *Kunnāš*), est le premier à diverger avec ses prédécesseurs sur la description du *zarnab* : il en fait un grand arbre des montagnes du Šām, du Liban et de l’Iraq, à feuilles longues comme celles du saule (*ḫilāf*), coriaces, de couleur verte jaunâtre et à odeur de citron (*utruğğ*), une odeur que les petits bâtonnets de la drogue exhalent eux aussi(8). Dāwūd al-Anṭākī – que nous retrouverons plus loin – lui fait dire que c’est le basilic citronné (*rayḥān turanğānī*), mais il est le seul auteur à lui attribuer cette mise en équivalence. On comprend d’un commentaire d’Ibn al-Bayṭār qu’Isḥāq ibn ˁImrān se serait inspiré pour la rédaction de son article de “L’agriculture nabatéenne” (*Kitāb al-filāḥa an-nabaṭiyya*), un traité d'agronomie écrit au IIIe-IVe siècle en syriaque par Qūṯāmà et traduit en arabe au Xe siècle par Ibn Waḥšiya.

C’est par ailleurs Yuḥannā ibn Sarābiyūn (§ 271 de son livre) qui précisera que le mot *arnabo* de Paul d’Egine est équivalent au *zarnab*.

Masīḥ ad-Dimašqī (Abū l-Ḥasan ˁIsà ibn al-Ḥakam), un médecin des IXe-Xe siècle, s’aligne plutôt sur la description des premiers auteurs arabes, en apportant toutefois un intéressant élément de comparaison : « le *zarnab* – nous dit-il – s’appelle aussi chez nous *riğl al-ğarād* (pied de sauterelle). Ce sont des feuilles comme celles du tamaris (*ṭarfāˀ*), tirant sur le jaune »(9).

al-Baṣrī [vraisemblablement Abū l-Qāsim ˁAlī ibn Ḥamza al-Baṣrī, d. 985, auteur de *Tanbīhāt ˁalà aġlāṭ al-ruwāt* ou encore al-Mufağğaˁ Abū ˁAbdallāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Baṣrī, d.938, auteur du *Kitāb aš-šağar wa-n-nabāt*] défend le même point de vue : « Le *zarnab* est une herbe grêle et d’une odeur agréable que les parfumeurs emploient à cause de son odeur qui ressemble à celle du citron (*utruğğ*) »(10).

Ibn al-Ğazzār (Abū Ğaˁfar Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn Abī Ḫālid, 898-980) ne fait que reprendre exactement ce que dit Isḥāq ibn ˁImrān, mais en signalant certaines équivalences douteuses adoptées par certains auteurs qui ont fait du

(7) Cité par Ibn al-Bayṭār et al-Išbīlī.

(8) Cité par al-Išbīlī.

(9) Cité par Ibn al-Bayṭār et al-Išbīlī. Les fragments de feuilles de tamaris, ramifiées et portant des petites écailles imbriquées, peuvent effectivement évoquer des pieds de sauterelle.

(10) Cité par Ibn al-Bayṭār et al-Išbīlī.

zarnab le laurier sauce (*rand*) ou même le *Salvadora persica* (*arāk*)(11).

al-Ḫuškī (Abū l-Ḥasan Muḥammad ibn ˁAbbās), un érudit persan du IXe ou du Xe siècle, auteur du *Kitāb al ˁiṭr* (Traité des parfums) est dans la tradition d'Ibn Māsawayh : « ses feuilles sont vertes, minces et plus odorantes que le santal (*ṣandal*). L'odeur est puissante et caractéristique. L'odeur est semblable à celle du *utruğğ.* L'autre variété est connue sous le nom de *bağārrī* : elle est sans odeur et on s'en sert pour adultérer la première variété. La meilleure qualité entre dans les parfums liquides pour femmes »(12). On remarquera que la variété de qualité inférieure qu'Ibn Massawaih appellait *al-buğāran* est désignée ici sous le nom *bağārrī*(13)

L'auteur persan Abū Zayd al-Arağānī (Xe siècle) va dans le même sens que le précédent : « La plante comprend des bâtonnets ronds et acérés dont la grosseur varie de celle d'une aiguille à celle d'une plume, de couleur noire et jaune, n'ayant pas beaucoup de saveur. Son odeur est celle du citron (*utruğğ*)(14)».

ar-Rāzī (Muḥammad ibn Zakariyā, 865–925) est un peu dans la continuité de ce qui précède : il fait du *zarnab* le synonyme de *riğl al-ğarâd* (pied de sauterelle), précise qu'on l'appellerait *barādiğ* en langue étrangère, mais ar-Rāzī se distingue des auteurs précédents en faisant du *zarnab* et du *fulinğah*(15), un seul et même produit(16).

Cette équivalence *zarnab/fulinğah* sera reprise par Abū l-Qāsim az-Zahrāwī (d. 1013) qui mentionne en outre, pour le *zarnab,* un autre synonyme : *al-ahmad*(17).

Abū Muˁāḏ al-Ğawamkānī Ismaˁnī (IXe ou Xe siècle), l'auteur de *Tašrīḥ-i-adwiya,* est le premier de nos auteurs à sortir le *zarnab* de la catégorie des substances aromatiques en en faisant la feuille de l'if (*surḫ dār*)(18).

Ibn Sīnā (980-1037), dit Avicenne, dans *al-Qānūn* (Le Canon), nous

(11) *Kitāb al-iˁtimād fī l-adwiya al-mufrada*, cité également par al-Išbīlī et Kūhīn al-ˁAṭṭār.
(12) Cité par al-Bīrūnī.
(13) Nous ne savons pas ce qu'est cette variété inférieure.
(14) Cité par al-Bīrūnī.
(15) Simple aromatique indéterminé de la pharmacopée arabe.
(16) Cité par al-Bīrūnī, al-Išbīlī et Ibn al-Bayṭār.
(17) Cité par al-Išbīlī.
(18) Cité par al-Bīrūnī. Le vernaculaire *surḫ dār* désigne l'if (*Taxus baccata* L.) en persan.

décrit le *zarnab* comme constitué de bâtonnets (*qaḍbān*) minces, ronds, souples, dont la grosseur va de celle de l'aiguille à celle de la plume, de couleur noire à jaune, sans saveur, sans odeur prononcée, le peu d'odeur qu'elle exhale ressemblant aux senteurs citronnées (*utrunǧiyya*). Ibn Sīnā lui attribue la force de la noix muscade (*ǧawz bawwā*) en plus suave. On le substitue, nous dit-il, à la cinnamome (*dār ṣīnī*) quand cette dernière se raréfie, ce que disaient déjà de l'*arnabo* les auteurs grecs.(19)

Avec Ibn Wāfid (ˁAlī ibn al-Ḥusayn, 997-1074), dans le *Kitāb al-adwiya al-mufrada*, et Ibn Samaǧūn (Abū Bakr Aḥmad, Xe-XIe siècle)(20), nous restons toujours dans la ligne majoritairement représentée chez les auteurs arabes et grecs qui fait du *zarnab* une herbe grêle aromatique, ayant la même valeur que la cinnamome.

Abū Futūḥ al-Ǧurǧānī (d.1040), quant à lui, est du même avis que Isḥāq ibn ˁImrān : il fait du *zarnab* un arbre de taille humaine, poussant dans les montagnes, dont les feuilles rappellent celles du saule (*ḫilāf*) en plus coriaces, de même odeur que le citron (*utruǧǧ*), de bonne saveur et dont le bois ressemble à celui du baumier de La Mecque (*balasān*) de tous les points de vue.(21).

al-Bīrūnī (Muḥammad ibn Aḥmad Abū r-Rayḥān, 973-1048), savant persan mais connaissant très bien l'Inde et ses produits, après avoir rappelé les différentes natures rapportées par ses prédécesseurs pour le *zarnab*, fait, quant à lui, une synthèse entre le produit décrit par Isḥāq ibn ˁImrān, en donnant un lieu de provenance, et celui décrit par Abū Muˁāḏ. Voilà ce qu'il nous dit : « le *zarnab* ou *zarfaqt*(22), ce sont des feuilles odorantes de couleur grisâtre, qu'on apporte du Siǧistān [Seistân] qui est situé entre Dahak [Afghanistan] et

(19) On a voulu voir dans cette description par Ibn Sînâ du *zarnab* une reprise de ce que disait Galien du *carpesium* qu'il présentait comme une drogue aromatique et fine, constitué de petits sarments semblables aux ramicules de la cinnamome, à propriétés stomachique et cordiale et qu'on substituait au *cinnamomum*. Cette allégation n'est pas fondée. En réalité, c'est au cubèbe que certains auteurs arabes ont attribué ce que Galien disait du *carpesium* et Dioscoride du *myrsine agria* (petit houx).

(20) Cité par Ibn al-Bayṭār.

(21) Cité par al-Išbīlī.

(22) *zarfaqt* : ce mot semble persan, composé de *zard* = jaune et *fik* (ou *fek*) = saule (dans la langue parlée au Mazandaran et à Gorgân) (Encyclopædia Iranica, article Bîd, http://www.iranicaonline.org). *zarfaqt* semble désigner un saule à feuilles vert jaunâtre : c'est le cas de *Salix aegyptiaca* L.

Baršawār [il s'agit de Peshawar, actuellement au Pakistan]. En hindi, on l'appelle *tûyanâghî* (autre manuscrit : *tûyanâgâ*)(23) ».

Avec Ibn Nadà (vraisemblablement Aḥmad ibn Nadà al-Qurṭubī, un médecin andalou du XIIe siècle(24)), on voit apparaître un mot indien arabisé : « *zarnab* – nous dit-il – c'est le *ṭālīšfar* et on l'appelle aussi *basbāsa* (macis)(25). Il fait partie des aromates (*aṭ-ṭīb*)(26)».

al-Išbīlī (Abū l-Ḫayr, botaniste sévillan du XIIe siècle) (dans la *ʿUmdat aṭ-ṭabīb*, nº 951, 945, 1042) commence par citer les points de vue de ses prédécesseurs pour ne retenir finalement comme vrai que ce que rapporte Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī corrigé par Abū l-Futūḥ al-Ǧurǧānī : « *zarnab* – nous dit-il – est un arbre élevé dont les feuilles ressemblent à celles du saule (*ḫilāf*) mais plus coriaces, d'odeur agréable pareille à celle du citron (*utrunǧ*), de bonne saveur, et dont le bois rappelle celui du baumier de La Mecque (*balasān*) de tous les points de vue ; il n'a pas de fruit ni de fleur, c'est une plante des montagnes. *barādaǧ* est son nom en langue étrangère selon ar-Rāzī. En arabe, c'est *zarnab*. En persan, il s'appellerait *arnābah* ». al-Išbīlī fait lui aussi de *riǧl al-ġurāb* (pied de corbeau) et de *riǧl al-ǧarād* (pied de sauterelle) des synonymes de *zarnab*. Il précise que l'espèce n'était connue ni de Dioscoride ni de Galien.

Maïmonide (Abū ʿImrān Mūsà ibn Maymūn ibn ʿAbdallāh al-Qurṭubī, 1138-1204), dans le *Šarḥ asmāʾ al-ʿuqqār* (n° 137), ne fait que reprendre ce qu'a dit avant lui al-Rāzī : « c'est *al-falanǧah* et *riǧl al-ġurāb* ou encore *riǧl al-ǧarād* ».

Ḫalaf at-Ṭayyibī : ce référent, cité par Ibn al-Bayṭār comme autorité en la matière, ne nous est pas connu et l'époque à laquelle il a vécu ne l'est pas davantage, mais son patronyme nous montre que nous avons affaire à un spécialiste des parfums (*ṭayyibî* = parfumeur). Sa description du produit a donc

---

(23) Le mot *sthauneyak* en langue kannada = *Taxus wallichiana* Zucc. ; *sthauneyaka* dans le *Sushruta samhita* = *Clerodendrum infortunatum* L.

(24) Aḥmad ibn Nadà al-Qurṭubī est cité comme médecin ayant servi le sultan almohade Yaʿqūb al-Manṣūr, dont le règne s'acheva en 1199, dans *ad-Dībāǧ* d'Ibn Farḥūn.

(25) *ṭālīšfar* (ou *tālīsfar*) est la forme arabisée du sanskrit *taalispatra* désignant plusieurs espèces (voir plus loin la discussion de ce mot). *basbāsa* est le nom arabe du macis (l'arille de la noix muscade).

(26) Cité par al-Išbīlī.

son importance. Voilà ce qu'il nous dit : « Parmi les aromates, le *zarnab* a l'odeur la plus délicate. Ses feuilles ressemblent à celles du tamaris (*ṭarfāˀ*), en étant plus petites et jaunes ».

Ibn al-Bayṭār al-Mālaqī (Ḍiyāˀ ad-Dīn Abū Muḥammad ibn Aḥmad, vers 1188–1248) (Dans le *Ǧāmiˁ al-mufradāt*, n° 1098) : cet auteur apporte une précision importante quant au produit qui circule à son époque : « le *zarnab* qui se trouve aujourd'hui entre nos mains a les caractères que lui assigne Ḫalaf. Mais ce qu'en rapportent l'auteur de « l'Agriculture(27)» et Isḥāq ibn ˁImrān n'est pas plus connu aujourd'hui qu'il ne l'était antérieurement. C'est pourquoi il n'y a pas à tenir compte de leur opinion ».

Kūhīn al-ˁAṭṭār (Abū l-Munà ibn Abī Naṣr al-Isrāˀīlī, dit Kūhīn al-ˁAṭṭār) (XIIIe siècle) : dans le *Minhāǧ ad-dukkān wa-dustūr li-l-aˁyān*, il se contente de rapporter le point de vue d'Ibn al-Ǧazzār, lui-même inspiré par Isḥāq ibn ˁImrān, mais ajoute que le nom *zarnab* est appliqué aussi à deux espèces de fleurs jaunes aromatiques importées de l'Iraq et qu'il les a lui-même vues(28). Il s'agit là à l'évidence de produits nouveaux.

Le livre du *Hui hui yao fang* : il s'agit d'un formulaire islamique de prescriptions, écrit par un médecin chinois au XIVe siècle. Dans ce livre, on trouve le mot *za-er-na-bu* mentionné quatre fois (Kong & al., 1988), un mot qui résulte clairement de la sinisation de l'arabe *zarnab* car il ne revient dans aucun autre traité de médecine chinoise.

Dāwūd al-Anṭākī (XVIe siècle) (dans le *Taḏkirat ulī l-albāb wa-l-ǧāmiˁ li-l-ˁaǧab al-ˁuǧāb*) : « le *zarnab* est appelé aussi *al-malakī* (le royal) et *riǧl al-ǧarād* (pied de sauterelle). Il contient des déchets (*ḫabṯ*) au point qu'il est dit dans "L'agriculture" qu'il s'agit d'une espèce de myrte (*al-ās*)(29). Isḥāq ibn ˁImrān a dit que c'était le basilic citronné (*rayḥān turanǧānī*) et que c'est un arbre du Liban. La vérité c'est qu'il s'agit d'une plante qui ne s'élève pas plus que le tiers d'une coudée, à tige carrée, avec des feuilles plus larges que le *ṣaˁtar* (origan), des fleurs jaunes, et qu'on rencontre dans les montagnes du Fārs. C'est la meilleure espèce, de saveur piquante (*ḥirrīf*), se situant entre la cannelle de

(27) Il s'agit de "L'agriculture nabatéenne", *Kitāb al-filāḥa an-nabaṭiyya* (voir plus haut).
(28) Cité par Meyerhoff dans sa traduction de Maïmonide (voir bibliographie : Maïmonide).
(29) Cette mention laisse penser que "L'agriculture nabatéenne" a cherché à rattacher le *zarnab* à ce que Dioscoride disait du *myrsine agria* (petit houx) et Galien du *carpesium* (voir plus haut).

Ceylan (*dār ṣīnī*) et le clou de girofle (*qurunful*). On le trouve aussi dans le Šām, mais la variété qui en provient manque d'arôme et de chaleur.

Abdarrazzāq ibn Ḥamdūš al-Ǧazāʾirī (XVIIIe siècle) (dans le *Kašf ar-rumūz*, n° 288) dit : « je ne l'ai pas vu de mes yeux ; toutefois c'est de lui qu'on a dit : "toucher, toucher de lièvre/ odeur, odeur de *zarnab*". Il en est fait mention dans un hadith d'Umm Zarʿ ». Cet auteur en fait une plante du Hedjaz, mais il se trompe lourdement, ses prédécesseurs ont tous affirmé le contraire, notamment ceux qui étaient originaires de l'Arabie.

2. Usages et indications thérapeutiques

Dans la doctrine arabo-islamique, le *zarnab* est chaud et sec au 3ème ou au 2ème degré. En fonction des auteurs, il posséderait des propriétés équivalentes à celles de la cannelle de Chine (*salīḫa*), de la cannelle de Ceylan (*dār ṣīnī*) ou de la noix muscade (*ǧawz bawwā*).

Dans son livre *al-Adwiya al-qalbiyya*, Ibn Sīnā en fait un médicament qui tranquillise, réjouit (*mufarriḥ*) et fortifie le cœur. Le *zarnab* est aussi l'un des 20 composants de l'électuaire d'Ibn Sīnā (Silberman, 1994) et de la thériaque.

Les médecins le prescrivaient dans le traitement des douleurs de la tête (en injections nasales, incorporé à des oléats de violette ou de rose) et des palpitations (par voie orale). On lui reconnaissait également des propriétés astringente, antidiarrhéique digestive, carminative, antiphlegmatique, tonicardiaque. De plus, il convient à l'estomac et au foie affaiblis, est euphorisant comme le vin, antidote des poisons, actif dans la strangurie et le refroidissement de la vessie. Et pour Dāwūd al-Anṭākī, il éclarcit la voix.

LE *ZARNAB*, EN TANT QUE DROGUE ET EN TANT QUE MOT, DANS LES PHARMACOPÉES ISLAMIQUES CONTEMPORAINES

Dans les années 1930, en Iran, on trouvait chez les droguistes sous le nom de *zarnab* des chatons séchés de l'if de l'Himalaya (*Taxus wallichiana* Zucc. = *T. baccata* L. ssp. *wallichiana*), une espèce native de l'Afghanistan à la Chine. Cependant d'autres échantillons collectés dans le pays se sont avérés être des mélanges de feuilles, de petits rameaux et d'écorce d'une pinacée qui pourrait être *Abies spectabilis* (D. Don) Mirbel (= *A. webbiana* Lindl). A la même époque, les professionnels d'Ispahan et de Téhéran donnaient *barambi* et

talispatra(30) comme synonymes hindi du *zarnab* et le préconisaient dans le traitement de l'asthme (Hoover & Field, 1937).

De nos jours, plus aucun produit dénommé *zarnab* ne fait partie des pharmacopées traditionnelles du Proche-Orient ou du Maghreb. Seule la médecine *unani*, d'inspiration arabo-islamique, en usage au Pakistan, en Inde et au Bangladesh, continue de le faire figurer dans son arsenal thérapeutique. Chez les tenants de ce système médical, le mot *zarnab* s'applique généralement à un mélange d'aiguilles et de petits rameaux prélevés sur deux espèces de sapins : *Abies spectabilis* (D. Don) Mirbel (= *A. webbiana* Lindl.) et *A. pindrow* Royle (= *A. webbiana* var. *pindrow* Brandis) (Khare, 2004). Ces sapins se rencontrent dans l'Himalaya et l'Hindoukouch, entre 1600 et 4500 m d'altitude.

En médecine *unani* moderne, d'après Khare (2004), on reconnaît au *zarnab* les synonymes suivants : *taalispattar* (du sanskrit *taalisapatra* ; *taalis* = sapin ; *patra* = feuille) et sa variante *talisfar* (synonyme que nous avons déjà vu cité sous la forme *ṭālīšfar* par Ibn Nadà). Les vernaculaires *taalisapatra* et *talisfar* désignent effectivement *A. spectabilis* (D. Don) Mirbel, au Népal, au Pakistan et en Inde, chez les populations de langue hindi, alors que chez les locuteurs en urdu, ces espèces de sapins sont appelées de nos jours *zarnab* (Manandhar & Manandhar, 2002 ; Khare, 2004).

Malheureusement dans les dialectes populaires de pays voisins, ces mots n'ont pas toujours les mêmes significations que dans le système doctrinal *unani*. En Afghanistan et en Iran, par exemple, le mot *zarnab* désigne aussi les ifs, *Taxus baccata* L. et *Taxus wallichiana* Zucc. (Hooper & Field, 1937 ; Younos & al., 1987).

En Inde et dans divers pays où le hindi est utilisé comme langue de travail par les droguistes (Iran, Afghanistan), le mot *taalisapatra* est lui aussi employé improprement pour désigner *Taxus baccata* L. Il s'applique également à *Cinnamomum tamala* (Buch.-Ham.) Nees & Eberm., *Flacourtia jangomas* (Lour.) Raeusch ; et au Pakistan (Cachemire, Punjab), il s'emploie, arabisé en *talisfar*, pour *Rhododendron anthopogon* D. Don et *R. campanulatum* D. Don (Hooper & Field, 1937 ; Khare, 2004).

Et pour encore compliquer les choses, en Inde, les vernaculaires *bhargi* et *bharangi*, qui désignent en sanskrit et en hindi des *Clerodendrum*, sont aussi

(30) Sur *talispatra*, voir plus loin. *barambi* : probablement corruption de *barahmi* ou *bharangi* (sanskrit).

employés comme synonymes de *taalisapatra* et *talisfar* (Khare, 2004) avec, pour conséquence, une grande imprécision dans l'emploi de ces mots, retentissant, par contrecoup, sur le mot *zarnab,* son correspondant dans les langues persane et arabe.

ÉLUCIDATION DE L'IDENTITÉ DU *ZARNAB*

L'étude des développements que nous trouvons sur le *zarnab* dans les sources anciennes permet de distinguer en gros deux espaces géographiques différents du point de vue de l'usage qui en est fait : l'espace arabo-persan dans lequel le *zarnab* est un produit à vocation principalement cosmétique et accessoirement thérapeutique ; l'espace indien dans lequel l'usage thérapeutique du *zarnab* = *taalisapatra* a supplanté son usage aromatique. Ces deux espaces ont néanmoins empiété l'un sur l'autre au niveau de l'Asie centrale (Iran, Afghanistan et pays limitrophes).

1. Le *zarnab* dans l'espace arabo-persan

1.1. Le *zarnab* historique = *Cupressus* sp.

Dans la catégorie des produits aromatiques, le premier *zarnab* qui apparaît historiquement dans l'espace arabo-persan – et qui passe en région méditerranéenne, comme l'atteste quelques mentions datant de l'Antiquité tardive – est un produit que les auteurs décrivent comme une herbe constituée de brins ou de bâtonnets (*qaḍbān*) grêles, ronds, souples, d'une grosseur variant de celle de l'aiguille à celle de la plume, de couleur noire à jaune, ayant un aspect rappelant des pieds de sauterelle (d'où l'un de ses synonymes : *riǧl al-ǧarād*) et exhalant une odeur du citron (*utruǧǧ*), ce qui faisait de lui un constituant des onguents parfumés. C'est l'avis d'Ibn Māsawaih, Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī, Masīḥ ad-Dimašqī, al-Baṣrī, al-Ḫuškī, Abū Zayd al-Araǧānī, ar-Rāzī, Abū l-Qāsim az-Zahrāwī, Ibn Sīnā, Ibn Wāfid, Ibn Samaǧūn, Ḫalaf aṭ-Ṭayyibī, Ibn al-Bayṭār, c.à.d. de savants issus autant du monde perse que du monde arabe. Certains de ces auteurs – notamment Masīḥ ad-Dimašqī, Ḫalaf aṭ-Ṭayyibī ou Ibn al-Bayṭār, qui ne sont pas les moins bien informés – ajoutent à cette description une précision intéressante : la ressemblance du *zarnab* avec les ramicules du tamaris (*ṭarfāʾ*).

Il était connu en Arabie au temps du Prophète Muḥammad puisqu'il est évoqué dans un hadith et dans des poèmes de cette époque. Et c'est également

lui que Posidonios, Aëtius, Oribase et Paul d'Egine mentionnent sous les noms *zarnabo*/*arnabo*. Nous savons, de plus, par Oribase que c'est un produit étranger au monde gréco-romain, par Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī qu'il n'est pas natif d'Arabie, et par diverses sources arabo-musulmanes qu'il provient d'Orient : du Fars (Perse) ou du Seistân (Afghanistan), pour les uns, du Šām (Syrie), du Liban et de l'Iraq pour les autres, sans qu'il soit précisé cependant si ces territoires sont des marchés du produit ou des zones de production.

Tous ces éléments pris ensemble plaident en faveur d'un taxon à rameaux recouverts de feuilles écailleuses, comme le sont les ramicules du tamaris (d'où la comparaison avec des pieds de sauterelles), c.à.d. une cupressacée, à première vue, qui aurait l'odeur du citron.

Le mot *zarnab*, par sa construction et sa consonance, semble par ailleurs être un mot persan (exemples d'autres mots du registre cosmétique traditionnel persan : *sefidab* = poudre de craie ou de céruse pour blanchir les joues ; *sorkhab* = fard rouge à joues et à lèvres ; *golab* = eau de rose).

Ce sont ces indices que nous avons utilisés pour orienter nos recherches, en étant conscient toutefois que le registre des substances éligibles serait forcément très large. Il faut savoir, en effet, que les Perses et les Arabes ont toujours été de grands amateurs de parfums. Leur quête constante de nouvelles matières aromatiques a d'ailleurs conduit leurs commerçants à aller les chercher très loin des territoires soumis à l'autorité des califes. Nous disposons ainsi de témoignages qui renseignent sur des substances rares et coûteuses que ces derniers ramenaient de la Péninsule indo-malaise, des Îles Comores, de Madagascar, de la Côte orientale de l'Afrique, de la Chine, des Îles de la Sonde, du Sud de la Russie. Les voyageurs perses et arabes étaient aussi très curieux des traditions des peuples étrangers en matière de pratiques de séduction et ramenaient régulièrement de leurs expéditions des recettes exotiques pour le plus grand plaisir des princes et des puissants, toujours soucieux de surpasser leurs pairs en se prévalant des dernières nouveautés dans le domaine du luxe et du raffinement.

La tâche ne se présentait donc pas à nous sous le signe de la facilité car l'aire géographique à prospecter n'était rien de moins que l'Orient dans sa quasi-totalité et la botanique, si elle avait été seule, aurait sans doute été dépassée par l'ampleur de la difficulté. Heureusement, la chimie des arômes est venue à notre rescousse.

Cette chimie nous apprend que les principales molécules qui contribuent à donner aux arômes une note de citron ou d’orange sont les suivantes : l’octanal (seuil de détection : 0,1 ppm), le citral A (0,6 ppm), le citral B (1 ppm), le citronellol (<1 ppm), le citronellal (<1 ppm), le d-limonène (5 ppm), l’α-terpinéol (20 ppm) (I.v.v., s.d.).

Notre méthode de recherche a donc consisté à croiser les informations botaniques et phytochimiques que nous possédions sur les plantes aromatiques de cette aire géographique afin de réduire les candidatures théoriques à un nombre raisonnable de taxons que nous pourrions ensuite investiguer plus en détail.

Après avoir méticuleusement cherché dans les flores locales, quelles espèces, particulières aux régions qui s’étendent, en gros, du Taurus à la Chine, pouvaient réunir à la fois les caractéristiques d’aspect et d’odeur que nous avions retenues, nous nous sommes arrêtés sur un certain nombre de cupressacées qui sont décrites dans la littérature comme étant riches en molécules à note citronnée, notamment en limonène(31), et dont les feuilles

(31) Nous avons pu vérifier par nous-mêmes, en visitant des arboretums de conifères, que plusieurs espèces exhalaient, au froissement du feuillage, des senteurs plaisantes d’agrumes.
Le limonène est en effet très présent dans plusieurs Cupressacées américaines. Il a été détecté dans le cyprès de Monterrey (*Cupressus macrocarpa* Hartw. ex Gordon) qui exhale une odeur de citronnelle au froissement des feuilles et dans le cyprès glabre (*Cupressus glabra* Sudworth) dont le feuillage sent le pamplemousse. Le cyprès de Nootka [*Chamaecyparis nootkatensis* (D. Don) Spach], fournit une H.E. foliaire dans laquelle le limonène peut atteindre 42% (CYPMED, 2004 ; ADAMS & al., 2007). On l’a trouvé également dans une population de *Chamaecyparis lawsoniana* (A. Murray) Parlatore, d’origine américaine, introduite dans le parc régional Livradois Forez (Auvergne), qui a donné une H.E. foliaire à 55% de limonène et dans un *Cupressocyparis* x *leylandii* Dall. & Jacks. [qui est un croisement naturel entre *Cupressus macrocarpa* Hartw. ex Gordon et *Chamaecyparis nootkatensis* (D. Don) Spach], cultivé sur le même plateau, dont l’H.E. foliaire contenait 28% de limonène (NUGIER, 2012).
Le limonène est également présent dans les Pinacées. Pour les sapins, plusieurs espèces sentent l’orange et contiennent du limonène : *Abies cilicica* (Ant. et Kotschy) Carr., de Turquie (BAGCI & al., 1999), *Abies nordmanniana* (Steven) Spach, du Caucase et du Nord de la Turquie, *Abies spectabilis* (D. Don) Mirbel de l’Himalaya (Adhikary, 1989 ; Gurung, s.d.), *Abies grandis* (Douglas ex D. Don) Lindl. et *Abies amabilis* Douglas ex J. Forbes, tous deux d’Amérique, qui sentent l’orange ou la citronnelle. C’est le cas aussi d’*A. alba* Mill. d’Europe qui en contient jusqu’à 55% (DUQUESNOY & al. 2007) et d’*Abies homolepis* Siebold & Zucc. du Japon, également riche en limonène.

exhalent au frottement une odeur d'agrume.

Au final, 5 cupressacées asiatiques ont retenu notre attention :

- Le cyprès toujours vert, *Cupressus sempervirens* L., très répandu en Iran d'où il serait d'ailleurs originaire, et dont certaines populations ou cultivars ont des feuillages à odeur boisée et citronnée et des H.E. foliaires à teneurs en limonène non négligeables.
- Le cyprès de Chine, *C. duclouxiana* Hickel (= *C. austrotibetica* Silba), du Tibet et de l'Ouest de la Chine, qui fournit une H.E. majoritairement constituée de limonène (jusqu'à 62,5% dans les aiguilles) (Cool & al., 1998 ; Pierre-Leandri, 2003).
- Le cyprès du Bouthan, *Cupressus torulosa* D.Don, ont on extrait une H.E. foliaire pouvant contenir 12,9% de limonène et une H.E. de bois de racines très aromatique utilisée en cosmétique (Cool & al., 1998 ; Anonyme, 2009 ; Pierre-Leandri, 2000). Ses feuilles et son bois sont brûlés localement comme encens.
- Le cyprès du Japon (*Chamaecyparis obtusa* (Sieb. et Zucc.) Endl., indigène au Japon et à Taïwan, qui donne une H.E foliaire riche en terpinen-4-ol et limonène (Yang & al, 2007) et un bois sentant nettement le citron dont on tire une H.E. utilisée en parfumerie. Ses feuilles sont utilisées comme encens et son bois sert à faire les fameux sticks Hinoki qu'on brûle à l'occasion des cérémonies au Japon.
- Le genévrier de l'Himalaya, *Juniperus recurva* Buch.-Ham. ex. D.Don, dont l'H.E. peut contenir jusqu'à 18% de limonène (Adams & al., 1998). Les feuilles et le bois constituent l'un des *dhupi* (encens à brûler) des Indiens et des Népalais.

Pour ces 5 cupressacées dont le profil chimique pourrait correspondre à notre *zarnab*, nous avons procédé, en analysant la littérature ethnobotanique publiée, à une étude systématique de leurs vernaculaires locaux.

Nous avons alors trouvé que *Cupressus sempervirens* L. var. *horizontalis* (Mill.) Gordon – une variété endémique du nord de l'Iran (Golestan), où elle ne subsiste plus que sur quelques km^2 de sol aride le long de la côte sud de la Mer

Pour les pins, *Pseudotsuga menziesii* (Mirb.) Franco (pin d'Orégon) sent nettement la citronnelle.

Caspienne, entre 290m et 1200m d'altitude – porte encore aujourd'hui localement le nom local de *zarbin* (Emami & al., 2007 ; Fadaei & al, 2010), alors que toutes les autres espèces de cyprès reçoivent dans ce pays le nom de *sarve* (qui a donné l'arabe *sarw*). Il s'agit donc bien d'un vernaculaire spécifique à cette variété ou encore d'une survivance locale, dans cette région enclavée de l'Iran, d'un ancien vernaculaire indigène des cyprès.

Ce *zarbin* est-il le *zarnab* des livres anciens ? Les études chimiques qui ont été réalisées sur cette variété sont malheureusement rares. Nous n'avons trouvé qu'un seul résultat d'analyse de l'H.E. foliaire (Emami & al., 2006) et celle-ci donne des valeurs faibles pour les constituants aromatiques susceptibles de développer une note olfactive citronnée. Mais les études qui ont été faites sur ce cyprès du Golestan montrent qu'il manifeste une grande variabilité génétique (Shahroodian & al., 2011). Nous n'excluons par conséquent pas qu'il puisse exister – ou qu'il ait existé autrefois – dans ce territoire, une population de cette variété relictuelle possédant les caractères olfactifs que nous recherchons. Reste, bien sûr, à identifier formellement cette population.

En tout état de cause, nous considérons que l'existence du vernaculaire *zarbin*, retrouvé pour un cyprès aux confins de l'Iran et du Turkménistan – autant dire dans une région demeurée en marge des grandes évolutions – nous apporte un indice de plus confortant notre hypothèse de départ et rendant tout à fait raisonnable la proposition que nous faisons : le *zarnab* des textes anciens est vraisemblablement ce cyprès du Golestan ou un autre *Cupressus* à limonène dont les feuilles auraient été autrefois importées dans le Fars en provenance de l'Himalaya et qui aurait reçu, en arrivant en terre perse, le nom de l'espèce endémique locale.

Notre idée est que les Anciens ont trouvé dans ce végétal, outre des qualités aromatiques exploitables pour la préparation d'onguents parfumés, des propriétés connexes qui rendaient son emploi en cosmétique encore plus intéressant. En effet, si on le compare aux autres matières à parfums connues très tôt des Perses et des Arabes, il nous paraît que la célébrité atteinte autrefois par ce produit serait totalement surfaite si elle n'avait tenu qu'à ses seules qualités olfactives. A ce sujet, il convient de noter que des chercheurs iraniens, en se basant sur des données ethnobotaniques, viennent de démontrer l'efficacité des extraits de feuilles de *Cupressus sempervirens* var. *horizontalis* dans le traitement de l'herpès (Emami & al., 2009). Cette activité antivirale pourrait

avoir constitué un atout majeur de ce simple aromatique, le faisant rechercher spécialement pour la préparation de compositions cosmétiques destinées au visage, celui-ci étant souvent le siège d'éruptions herpétiques disgracieuses.

1.2. Les *zarnab* = *Salix aegyptiaca*

"L'Agriculture nabatéenne" (*Kitāb al-filāḥa al-nabaṭiyya*) – un traité d'agronomie écrit au III^e^-IV^e^ siècle en syriaque par Qūṯāma et traduit en arabe par Ibn Waḥšiyya au X^e^ siècle – semble être le document fondateur sur lequel se sont appuyés les auteurs qui ont donné du *zarnab* une description différente de celle que nous venons d'examiner.

Inspiré par le "Livre de l'agriculture", Isḥāq ibn ʿAmrān (IX^e^ siècle) est donc le premier, de tous les auteurs arabes, à donner une description différente du *zarnab* et à proposer une provenance pour ce produit. Selon lui, le *zarnab* est fourni par un grand arbre qui pousse dans les montagnes du Šām (Syrie), du Liban et de l'Iraq(32), à feuilles longues rappelant celles du saule (*ḫilāf*), coriaces, de couleur verte tirant sur le jaune et à odeur de citron (*utruǧǧ*), tout comme les petits bâtonnets qui font aussi partie de la drogue.

Isḥāq ibn ʿAmrān sera repris par Yūḥannā ibn Sarābiyūn (dit Sérapion, IX^e^ siècle), Ibn Ǧazzār (X^e^ siècle) et Kōhēn al-ʿAṭṭār (XIII^e^ siècle). De son côté, Abū Futūḥ al-Ǧurǧānī (X^e^-XI^e^ siècle), tout en se déclarant du même avis qu'Isḥāq ibn ʿAmrān, apportera une précision utile : « son bois ressemble à celui du baumier de La Mecque (*balasān*) de tous les points de vue. Il n'a ni fruit ni fleur et c'est une plante des montagnes ». Il sera soutenu en cela par al-Išbīlī (XII^e^ siècle).

Ce *zarnab* aromatique à feuilles de saule semble bien être le saule d'Egypte (*Salix aegyptiaca* L.) lequel, contrairement à sa désignation linéenne, n'est pas originaire d'Egypte où il a été seulement introduit, mais de l'Iran, de l'Afghanistan, de la Turquie et du Caucase. A l'état naturel, c'est un saule de montagne. Il est cependant très cultivé en Irak, en Egypte, au Liban et au Pakistan. Le vernaculaire *zarfaqt,* que mentionne al-Bīrūnī comme étant synonyme de *zarnab*, semble une corruption du mot persan *zard-fek*, composé de *zard* = jaune et *fek* = saule (dans la langue parlée à Gorgân et au Mazandaran) (*Encyclopædia Iranica*, article *Bîd*) et pourrait bien désigner notre

(32) Il faut rappeler ici que l'Iraq d'autrefois englobait plusieurs provinces occidentales de l'actuel Iran.

saule dont les feuilles sont en effet d'un vert gris tirant sur le jaune, s'accentuant à l'automne.

La feuille de *Salix aegyptiaca*, tout comme son bois et ses chatons, a une odeur musquée, légèrement citronnée, rappelant celle des fards à joues. Cette odeur est due à la présence de 1-4-dimethoxybenzène (61,5% dans l'H.E. foliaire), une molécule à note fleurie très utilisée dans l'industrie du parfum, de citronellol (8%), de méthyl eugénol (21%), d'eugénol (6%) et de carvone (6%) (Karimi & al., 2011 ; Asgarpanah, 2012).

En Iran, on prépare encore aujourd'hui avec les chatons de *S. aegyptiaca* des bougies parfumées (Asgarparnah, 2012), une eau de toilette et une eau distillée, appelée *ʿaraq-e bīd-mešk* (ou *mā al-ḫelāf*). Mélangé à de l'eau sucrée, cet hydrolat a la réputation d'être cordial (*mufarriḥ*), neurostimulant et rafraîchissant dans les fièvres. Tout comme la gomme et la feuille de l'arbre, l'hydrolat est employé également contre l'herpès labial. Les Musulmans Parses de l'Inde l'utilisent, quant à eux, comme médicament du cœur et de la tête (Encyclopædia Iranica, article *Bīd*). Quand Ibn Sīnā dit du *zarnab* que c'est un médicament qui tranquillise, réjouit (*mūfarriḥ*) et fortifie le cœur, c'est à ce saule qu'il pensait et non aux feuilles de l'if (*Taxus baccata* L.) comme cela a été défendu récemment (Tekol, 2007).

Les feuilles du saule d'Egypte pourraient avoir été utilisées comme substitution aux brins feuillés du cyprès, jusqu'à en prendre carrément la place en adoptant son nom, en raison de ses propriétés aromatiques puissantes, de sa plus grande disponibilité et peut-être aussi d'une efficacité équivalente dans le traitement de l'herpès labial.

On rencontre en Iran un autre saule de montagne à feuilles aromatiques, le saule-laurier (*Salix pentandra* L. = *Salix laurifolia* Wesm.) ce qui expliquerait que certains auteurs arabes aient pu faire du *zarnab* un laurier noble.

A remarquer qu'al-Bīrūnī, savant d'origine persane mais connaissant très bien l'Inde et ses produits, fait, quant à lui, une synthèse entre le produit décrit par Isḥāq ibn ʿAmrān (le saule d'Egypte) et une espèce qu'il dénomme *tūyanāġī*. Voilà ce qu'il nous dit : « le *zarnab* ou *zarfaqt* est constitué de feuilles odorantes de couleur grisâtre, qu'on apporte du Sijistân [Seistân] qui est situé entre Dahak [Afghanistan] et Barshawar [actuellement Peshawar, au Pakistan]. En hindi, on

l'appelle *tūyanāġī* (autre manuscrit : *tūyanāġā*)(33) ». Ce *tūyanāġī* dont parle ici notre auteur est probablement *Clerodendrum infortunatum* L., une espèce dont les Indiens utilisent le jus des feuilles pour traiter les affections herpétiques et fungiques de la peau et c'est, à notre avis, pour cette raison qu'il est associé ici au saule d'Egypte.

1.3. *zarnab* = *Nepeta govaniana* et *Nepeta* sp.

Dans le *Minhāǧ ad-dukkān wa-dustūr lil-aʿyān*, Kōhēn al-ʿAṭṭār (XIIIe siècle) fait état d'une observation très éclairante à propos de notre drogue : il y affirme que le nom *zarnab* s'applique aussi à deux espèces de fleurs jaunes à odeur aromatique importées de l'Iraq et qu'il a lui-même vues. Ce témoignage personnel qu'on ne peut mettre en doute, montre que la drogue qui circule à cette époque sous le nom de *zarnab* n'a plus rien à voir avec celles qui étaient décrites jusque-là.

Dāwūd al-Anṭākī (XVIe siècle) va un peu dans le même sens que Kōhēn al-ʿAṭṭār. Voici ce qu'il nous dit : « la vérité c'est qu'il s'agit d'une plante qui ne s'élève pas plus que le tiers d'une coudée, à tige carrée, à feuilles plus larges que le *ṣaʿtar* (origan), à fleurs jaunes, et qu'on trouve dans les montagnes du Fārs. C'est la meilleure espèce, de saveur piquante, se situant entre la cannelle de Ceylan (*dār ṣīnī*) et le clou de girofle (*qurunful*). Une autre variété vient du Šām, mais elle manque d'arôme et de chaleur ».

Au moins l'une des deux espèces à fleurs jaunes de Kōhēn al-ʿAṭṭār importées d'Iraq(34), semble être une *Nepeta*, vraisemblablement *Nepeta govaniana* (Wall. ex Benth.) Benth. (= *Dracocephalum govanianum* Wall.), à fleurs jaunes et à odeur puissante de citron. C'est une espèce native de l'Himalaya, du Pakistan et du Nord-Ouest de l'Inde, mais elle est aussi cultivée dans les jardins en Iran et en Afghanistan. L'espèce de Dāwūd al-Anṭākī, qui est clairement une lamiacée, pourrait elle aussi être une *Nepeta*.

Hooper et Field (1937) rapportent qu'on trouvait en 1930 dans les boutiques de Téhéran les plantes séchées et les graines de plusieurs autres espèces de *Nepeta* provenant du Sind et du Baluchistan. C'est une importante

---

(33) En langue kannada, le mot *sthauneyak* = *Taxus wallichiana* Zucc. ; et dans le *Sushruta samhita, sthauneyaka* = *Clerodendrum infortunatum* L.

(34) Il faut rappeler ici que l'Iraq d'autrefois englobait plusieurs provinces occidentales de l'actuel Iran.

drogue en Iran connue sous le nom de *bād-i-ranğah buyah* et *bādriš-bu*.

La deuxième espèce de Kōhēn al-ˁAṭṭār pourrait être *Morina coulteriana* Royle, une morinacée à fleurs jaunes, utilisée dans l'Himalaya comme encens. *Morina persica* L., à odeur de géranium, ou *Morina longifolia* Wall., à odeur citronnée.

2. Le *zarnab* dans l'espace indien

2.1. *zarnab* = *tālīšfar* (diverses plantes aromatiques indiennes)

Avec Ibn Nadà, on voit apparaître le vernaculaire indien arabisé *tālīšfar* comme synonyme du mot *zarnab* : « *zarnab* – nous dit-il – c'est le *tālīšfar* et on l'appelle aussi *basbāsa* (macis). C'est une espèce du groupe des aromates (*aṭ-ṭīb*) ».

En médecine *unani* moderne, d'après Khare (2004), on admet comme synonymes du mot *zarnab* le vernaculaire hindi *taalispattar* (du sanskrit *taalisapatra*) et sa variante urdu *talisfar*. Mais comme nous l'avons vu précédemment, quand ces mots sont mentionnés dans les textes, on a du mal à les associer à des espèces précises parce qu'ils sont ambivalents et qu'ils désignent aujourd'hui plusieurs choses :

- *Taxus baccata* L. (= *taalisapatra* en Inde et dans divers pays où le hindi est utilisé comme langue de travail par les droguistes : Iran, Afghanistan, etc. ; Hooper & Field, 1937 ; Khare, 2004). Mais ses feuilles n'étant pas du tout odorantes, il ne peut s'agir du *tālīšfar* mentionné par Ibn Nadà comme appartenant au groupe des aromates.
- *Abies spectabilis* (D. Don) et *A. pindrow* Royle (= *taalisapatra*, Népal, Pakistan, Inde : Manandhar & Manandhar, 2002 ; Khare, 2004) ;
- *Cinnamomum tamala* (Buch.-Ham.) Nees & Eberm. (= *taalisapatra* en hindi, *talisapatiri* en tamil, *tamalpatra* en marathi (litt. : la feuille de l'arbre sombre) ;
- *Flacourtia jangomas* (Lour.) Raeusch (= *taalisapatra* en gujarati, *talispatri* en hindi) ;
- *Rhododendron anthopogon* D. Don et *R. campanulatum* D. Don. (= *talisfar*, Punjab et Cachemire au Pakistan).

Voyons ce qu'il en est des propriétés aromatiques de ces espèces homonymes.

Abies spectabilis (D. Don) Mirbel et *A. pindrow* Royle de l'Himalaya (de l'Afghanistan à la Chine) sentent vaguement l'orange et donnent des H.E. à pinènes, limonène, bornyl acétate, camphane, carvone (Khare, 2004). Leurs aiguilles sèches sont brûlées comme encens, en mélange avec d'autres végétaux (Manandhar & Manandhar, 2002).

Cinnamomum tamala (Buch.-Ham.) Nees et Eberm. possède des feuilles oblongues, elliptiques, d'une odeur mixte de cannelle et de clou de girofle, ce qui peut expliquer que ces identités aromatiques soient évoquées par certains auteurs arabes à propos du *zarnab*. L'H.E. obtenue par distillation des feuilles et des jeunes rameaux est de composition variable suivant le lieu de récolte : elle contient de l'eugénol (jusqu'à 68,1%) accompagné de cinnamaldéhyde (jusqu'à 41,2%) et de linalol (jusqu'à 54,6%) (Rema & al., 2005). Son écorce est utilisée en Inde comme cannelle. Les feuilles sont aussi un aromate de la cuisine moghol : on les considère comme le laurier sauce indien.

On employait également autrefois, en lieu et place de l'espèce précédente, *Cinnamomum citriodorum* Thwaites à odeur de citronnelle, une endémique du Sri Lanka devenue rare en raison de sa surexploitation (Kumarathilake & al., 2010).

Rhododendron anthopogon D. Don et *R. campanulatum* D. Don sont des espèces himalayennes croissant jusqu'à 5100m. Les feuilles ont une odeur balsamique, rosée et citronnée qui les fait utiliser comme encens (*dhupi*). A partir des feuilles et des brindilles de *R. anthopogon*, on obtient au Népal une H.E. contenant des pinènes (34%), du limonène (12%), du cadinène (8%), du β-ocimène (5,30%) (Innocenti & al., 2010). Le limonène peut dépasser les 24% dans certaines H.E. (Guleria & al., 2011).

Flacourtia jangomas (Lour.) Raeusch (= *F. cataphracta* Roxb.) n'est plus connue à l'état sauvage. Ce prunier est un petit arbre aujourd'hui cultivé dans tout le Sud-Est de l'Asie et dans l'Est de l'Afrique. Sa feuille est utilisée pour parfumer le riz et constitue l'un des ingrédients des stick d'encens. Elle entre également dans la composition des onguents de séduction utilisés dans la tradition indienne et dont quelques formules nous sont données par les Kama Sutra. On y trouve, par exemple, une formule de fard à cils "charmeur" qui l'associe à la fleur de *Tabernaemontana coronaria* (N.J. Jacquin) C.L. Willd. et à la racine de *Cheilocostus speciosus* (J.Koenig) C.D.Specht (Nou, 2009).

Nous pensons que le *tālīšfar*, dont quelques auteurs ont fait l'équivalent du

zarnab, devait être l'une ou l'autre des espèces que nous venons de décrire, employés en lieu et place de la drogue aromatique historique comme des sortes de vicariants culturels régionaux, au départ parce qu'elles apportaient la même note olfactive citronnée (*Abies spectabilis, Cinnamomum citriodora, Rhododendron anthopogon* et *R. campanulatum*), tout en étant plus facilement disponibles dans l'espace indien, par la suite parce qu'elles répondaient mieux au goût local (*Cinnamomum tamala, Flacourtia cataphracta*) dans un sous-continent qui possède de solides et anciennes traditions en matière de produits de parure et de séduction. Il est vraisemblable aussi que l'attribution à ces espèces des mêmes vernaculaires a dû conduire à leur permutabilité sur les marchés, permutabilité rendue d'autant plus acceptable qu'elles avaient toutes de bonnes qualités aromatiques.

2.2. *zarnab* = *Taxus baccata* et *T. wallichiana*

On a du mal à comprendre comment ces ifs ont pu, dans certaines régions de l'Iran, de l'Afghanistan, du Pakistan et de l'Inde recevoir le nom de *tālīšfar*, et du coup, celui de *zarnab* par enchaînement de synonymies. Pourtant, leurs feuilles ne ressemblent en rien à celles des cyprès, n'en possèdent pas les propriétés aromatiques et sont de plus hautement toxiques, toxicité qui n'est pas méconnue des populations.

Certes, des copeaux de bois de *Taxus baccata* et *T. wallichiana* sont brûlés comme encens rituel en Inde, au Népal et au Thibet(35) (Liu, 1970, Hartzell, 1991), mais leurs feuilles n'exhalent au froissement absolument aucune odeur plaisante qui pourrait les faire sélectionner comme matière première pour la fabrication de parfums.

Une explication de cette dévolution non évidente des vernaculaires *tālīšfar* et *zarnab* à ces ifs est sans doute à rechercher dans l'instauration d'une synonymie "par contagion", qui est partie de loin et qui, de proche en proche, a fini par créer une chaîne d'équivalences, un mécanisme fonctionnant sur la base du syllogisme que nous avons souvent rencontré au cours de nos recherches sur les écrits médicaux arabo-islamiques.

Nous avons prospecté dans cette direction et nous avons en effet trouvé,

(35) La poudre du cœur du bois ou de l'écorce, triturée dans de l'huile, sert à dessiner sur le front le point rouge qu'affichent les Brahmins, mais ce sont les propriétés tinctoriales de l'if qui sont utilisées ici.

sans surprise, en parcourant les sources écrites indiennes, une mise en relation entre l'if et une autre espèce de nature à provoquer un enchaînement en cascade de synonymies : dans le *Sushruta samhita*, le *sthauneyaka* est classé dans la catégorie des aromates (Khare, 2004), mais ce texte ancien parlait certainement du *Clerodendron infortunatum* L., une espèce odorante qui, malencontreusement, partage ce nom avec *Taxus baccata* L. Par ailleurs, nous avons vu que certains auteurs, comme al-Bīrūnī, considéraient le *sthauneyaka* (= *Clerodendrum infortunatum*) comme équivalent au *zarnab* (= *tālīšfar*). Il a pu s'établir ainsi, au fil des synonymies successives, l'équation suivante : *tālīšfar* = *zarnab* = *Clerodendrum infortunatum* = *sthauneyaka* = *Taxus baccata.*

Une autre cause possible de cette dévolution de sens trouve son origine dans la traduction du grec à l'arabe de la *Materia medica*. Dans ce traité qui fut la grande référence de la pharmacologie arabe, Dioscoride dit que le *taxus* (*smilax*, IV, 80) est une plante dont la feuille est pareille à celle de l'*elate* (*abies*). Le mot grec fut transcrit *alâtâ* dans la traduction en arabe, mais, de copie en copie, il a été corrompu en *ata* qui fut remis ensuite en correspondance – deuxième erreur – avec le grec *itea* (= *salix*) dont les Arabes ont fait le saule d'Egypte (*Salix aegyptiaca*), l'espèce de ce genre la plus significative de leur flore. On arrive ainsi à l'équivalence : *Taxus baccata* = *Salix aegyptiaca,* à mettre en relation avec une autre équivalence que nous avons déjà relevée précédemment : *zarnab* = *Salix aegyptiaca.* A partir de là, il est facile d'imaginer qu'on soit arrivé par syllogisme à l'équation : *Taxus baccata* = *Salix aegyptiaca* = *zarnab*.

Une troisième explication peut être envisagée : l'if auquel les Anciens ont attribué les noms de *tālīšfar* et *zarnab* ne serait ni *Taxus baccata* ni *T. wallichiana*, mais une taxacée voisine à propriétés aromatiques. Rappelons ce que disait Ibn Nadà : « *zarnab* c'est le *tālīšfar* et on l'appelle aussi *basbāsa*. Il fait partie du groupe des aromates ».

Cette taxacée existe, mais on ne la rencontre qu'en Chine. Il s'agit de l'if-muscadier, *Torreya grandis* Fort., qui ressemble à s'y tromper à l'if commun, mais avec un feuillage qui exhale une odeur plaisante de citron au froissement. Dans l'H.E. de ses feuilles, on a trouvé jusqu'à 44,2% de limonène (jusqu'à 37% dans l'H.E. de l'arille du fruit). Cet arille a d'ailleurs une odeur de galbanum et de citron qui le fait utiliser, en tradition chinoise, dans des préparations cosmétiques. Son congénère, *T. jackii* Chun. possède lui aussi des

feuilles aromatiques qui brûlent en exhalant une odeur de santal et un bois très odorant ; son H.E. de feuilles peut contenir jusqu'à 63,2% d'α-ocimène (Shi & al., 1981 ; He & al., 1986 ; Feng & al., 2011 ; Feng, 2012 ; Niu & al., 2011).

Notre hypothèse est que les feuilles et l'arille de ces espèces, rapportés en Inde par les commerçants en raison de leur qualité aromatique, ont été incorporés par les Indiens au groupe des *taalispattar*, un mot que les Persans, comme nous l'avons déjà vu, ont rendu d'abord par *tālīšfar* avant d'en faire le *zarnab* par le jeu des synonymies. Il faut dire que les Indiens, les Persans et les Arabes ont toujours entretenu des relations commerciales importantes avec la Chine dans le secteur des épices et des plantes à parfums, et l'intérêt de cet aromate exotique ne pouvait donc pas leur échapper.

A ce sujet, le commentaire d'Ibn Nadà est très intéressant : après avoir affirmé que le *zarnab* n'est rien d'autre que le *tālīšfar*, il précise que ce dernier porte également le nom de *basbāsa* et que c'est une espèce du groupe des aromates. Rappelons que *basbāsa* chez les Arabes est le nom du macis qui est l'arille de la noix muscade et que les espèces du genre *Torreya* produisent elles aussi une noix et un arille odorants, ressemblants en tout point à celles du vrai muscadier.

D'autre part, dans le livre du *Hui Hui Yao Fang*, un formulaire islamique de prescriptions, écrit par un médecin chinois du XIV^{e} siècle, on trouve, appliqué à un if, le mot *za-er-na-bu* mentionné quatre fois (Kong et al., 1988), un mot qui résulte clairement de la sinisation de l'arabe *zarnab* car ce mot ne revient dans aucun autre traité de médecine chinoise. Cet if est vraisemblablement notre if faux-muscadier, dans lequel les commerçants musulmans auraient vu le *zarnab* de leurs livres de médecine.

Si on retient cette hypothèse de travail, on comprend plus facilement que les vernaculaires *tālīšfar* et *zarnab* aient pu passer ensuite, en traversant l'Himalaya, de l'if faux muscadier à l'if commun, l'apparence des deux espèces étant tout à fait similaire, même si leurs propriétés et leurs activités ne le sont pas.

CONCLUSION

De l'examen des textes médicaux arabo-islamiques, il ressort clairement que la nature du *zarnab* change en fonction de l'espace géographique et de

l'époque considérées.

Dans le monde arabo-persan, la drogue a d'abord été, selon toute vraisemblance, un cultivar particulièrement riche en limonène d'un cyprès endémique du Nord de l'Iran, *Cupressus sempervirens* L var. *horizontalis* (Mill.) Gordon, un taxon qui porte d'ailleurs toujours dans cette région le nom spécifique de *zarbin*. Cette identité correspond très bien aux descriptions laissées par les premiers auteurs arabo-musulmans qui font de ce produit utilisé dans la fabrication de parfums un végétal constitué de petits brins ressemblant aux feuilles du tamaris et exhalant une odeur citronnée.

Nous voyons ensuite, notamment avec Ishaq Ibn ʻAmrân, la drogue *zarnab* apparaître sous l'identité du saule d'Egypte, *Salix aegyptiaca* L. dont les feuilles, mais également les chatons et le bois, développent une puissante odeur musquée soulignée d'une note fleurie et citronnée. Il est possible que cette dévolution du nom *zarnab* à cette espèce ait été fondée au départ sur une interprétation différente des textes anciens mais que très vite – la nouvelle espèce ayant révélé à l'usage d'excellentes qualités aromatiques – elle finit par s'imposer sur le marché des aromates comme un authentique *zarnab*. Des identités doubles (ou même multiples) de ce type ne sont pas rares en pharmacologie arabo-islamique, notamment dans les traites de compilation. Les auteurs ont en effet souvent cherché, chacun de son côté, à trouver, dans les flores de leurs régions, des équivalents aux drogues décrites par les Anciens, cette référence à une autorité ancienne –remontant souvent jusqu'à l'Antiquité– étant perçue comme une validation.

Plus tardivement, d'autres produits seront substitués aux deux drogues précédentes, les produits de remplacement ayant toujours en commun avec la drogue historique l'odeur citronnée et des propriétés aromatiques équivalentes ce qui en a fait des substituts totalement acceptables. C'est ainsi qu'on peut reconnaître dans les descriptions de Kōhēn al-ˁAṭṭār et de Dāwūd al-Anṭākī, des espèces qui appartiennent au genre *Nepeta* et peut-être aussi au genre *Morina*. Il semble en tout cas que ces substitutions n'ont pas eu un caractère frauduleux. Nous pensons qu'elles ont obéi plutôt à un mécanisme de vicariance culturelle qui a conduit à faire correspondre des produits locaux ou plus facilement disponibles à un item décrit dans les livres anciens. Au fil du temps, le *zarnab* est ainsi devenu un concept. Peut-être même qu'il le fut dès le départ, sans que cette réalité fusse alors très perceptible. Il est possible en effet que le *zarnab* des

Arabes correspondait, dans son principe, aux produits de séduction et de parure qu'utilisaient autrefois les femmes en Inde et auxquels les Kama Sutra consacre une large place[36]. Il s'agissait souvent d'huiles ou d'onguents qui contenaient divers végétaux odorants. Ces compositions portaient les noms de *mosseri* et *falonj* (du nom de l'un de ses constituants, le *fulinğah*) (Moreland & Geyl, 1925 ; Findly, 1993), ce qui expliquerait que certains auteurs comme al-Rāzī aient fait du *zarnab* l'égal du *fulinğah*.

Parallèlement, dans l'espace géographique indien, on peut observer que le mot *zarnab*, par le jeu des synonymies, en est arrivé à recouvrir un ensemble de produits sensiblement différents de ceux qu'ils étaient dans l'espace arabo-persan.

Le point de départ de ce glissement lexical est venu de la mise en correspondance par la tradition musulmane en Inde du *zarnab* des Arabes avec des végétaux indiens dont les feuilles possèdent de bonnes propriétés aromatiques tels que *Abies spectabilis* (D. Don) Mirbel et *A. pindrow* Royle, *Cinnamomum tamala* (Buch.-Ham.) Nees & Eberm. et C. *citriodorum* Thwaites, *Flacourtia jangomas* (Lour.) Raeusch, *Rhododendron anthopogon* D. Don et *R. campanulatum* D. Don, végétaux qui sont désignés, à tort ou à raison, dans les différentes langues indiennes par des vernaculaires empruntés au sanskrit *taalisapatra* : *taalispattar, talisapatir, talispatri, talisfar* et autres variantes.

La pose de cette équivalence a eu pour conséquence de faire du mot *zarnab* un terme générique de même valeur et de même portée que le mot sanskrit *taalisapatra*, c.à.d. susceptible d'être étendu à d'autres feuilles aromatiques potentiellement utilisables dans la fabrication d'onguents et de parfums. C'est vraisemblablement ce qui se produisit avec un produit végétal originaire de la Chine, la feuille de l'if-muscadier, *Torreya grandis* Fort., à odeur citronnée, qui est utilisée en cosmétique par la tradition chinoise et qui fait même l'objet de commerce.

La question qui reste posée est de savoir comment s'est fait, dans cet

(36) Sont mentionnés, dans le Kama Sutra et dans les textes sanskrits, en tant qu'ingrédients de ces mélanges : feuilles de *Flacourtia jangomas* (Lour.) Raeusch., feuilles de *Pogostemon cablin* (Blanco) Benth., fleurs de *Tabernaemontana coronaria* (N.J. Jacquin) C.L. Willd., rhizomes de *Cheilocostus speciosus* (J.Koenig) C.D. Specht, fleurs de *Mimusops elengi* L., fleurs de *Mesua ferrea* L., fleurs d'*Aglaia odorata* Lour., fleurs et rhizomes de *Hedychium spicatum* Buch-Hem et de *H. coronarium* J. Koenig, fleurs de *Magnolia champaca* L.

espace culturel, le passage du vernaculaire *taalisapatra*, qui a entraîné avec lui le mot *zarnab*, de végétaux aromatiques vers l'if commun et l'if de l'Himalaya [*Taxus baccata* L. et *T. baccata* ssp. *wallichiana* (not Zucc.) Pilger] lesquels, non seulement ne sont pas du tout aromatiques, mais sont en outre hautement toxiques. Nous pensons que l'explication de cette dévolution de noms réside dans la ressemblance des feuilles de ces ifs avec celles du sapin de l'Himalaya, *Abies spectabilis*, qui porte aussi en Inde et en médecine *unani* le nom de *taalisapatra*, confusion qui a dû être favorisée par le fait qu'une autre taxacée, à caractère aromatique celle-là, l'if-muscadier de Chine, *Torreya grandis*, leur ressemble à s'y méprendre. Par ce biais, le mot *zarnab* a pu finir par désigner malencontreusement, dans certaines régions de la Péninsule indienne où l'on parle l'urdu, l'if commun et l'if de l'Himalaya. Dans l'espace culturel indien, par conséquent, le mot *zarnab* a suivi dans son ambivalence le sort du mot sanskrit *taalisapatra*.

Ces diverses attributions d'identité que nous venons de passer en revue pour le *zarnab* des Arabes sont en accord avec les revendications thérapeutiques de la drogue en médecine arabo-islamique. Cyprès, sapins et saule d'Egypte ont en effet démontré des propriétés antiseptique, carminative, digestive, diurétique, anticatarrhale pour la vessie, astringente et sédative ; et en médecine ayurvédique, la poudre d'aiguilles de sapin et la feuille du clérodendron sont des remèdes classiquement utilisés pour éclaircir la voix. Ces propriétés correspondent précisément aux prescriptions des auteurs arabes.

De plus, au moins trois des plantes aromatiques rangées par les auteurs anciens sous le nom de *zarnab* – *Cupressus sempervirens* var. *horizontalis*, *Clerodendrum infortunatum* et *Salix aegyptiaca* – semblent posséder des propriétés anti-herpétiques efficaces, ce qui n'a certainement pas peu contribué à asseoir leur réputation dans les soins cosmétiques.

Nous excluons totalement, en tout cas, que le *zarnab* des traités de médecine arabo-islamique puisse avoir été la feuille de l'if dont la haute toxicité était connue et qui est généralement décrit dans une rubrique bien distincte sous les noms de *ṭaqsūs*, *ṭaḫš* et *šawḥaṭ*, des vernaculaires qui ne sont jamais reliés au *zarnab*.

BIBLIOGRAPHIE

ADAMS R.P., THAPPA R.K., AGARWAL S.G., KAPAHI B.K., SRIVASTAVA T.N. & CHAUDHARY R.P. (1998), « The leaf essential oil of Juniperus recurva Buch.-Ham. ex D.Don from India and Nepal compared with J. recurva var. squamata (D.Don) Parl. », *Journal of Essential Oil Research*, janv/fev 1998, 10, pp. 21-24.

ADHIKARY S.R. (1989), « Development of Essential Oils in Nepal », in : *Proceedings of the National Workshop on Chemical Investigation and Processing of Aromatic Plants*, Kathmandu, 11-18 Sept. 1989, Ed. Nepal National SCAMAP Committee, 144 p.

AGUIRRE DE CÁRCER L.-F. (2001), « Uso terapéutico de sustancias aromáticas en al-Andalus », *Dynamis, Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*. 2001, 21, pp. 93-132.

AL-ANṬĀKĪ (Dāwūd), *Taḏkirat ulī l-albāb wa-l-ǧamiʿ li-lʿağab al-ʿuğāb*, texte arabe, Maktabat aṯ-Ṯaqāfa ad-Dīniyya, 390 p. + 228 p., s.d.

AL-BĪRŪNĪ, *Book on pharmacy and materia medica*, trad. anglaise par Hakim Mohamed Saïd + texte arabe, Karachi, Hamdard National Foundation, 1973, 376 p. + 430 p.

AL-IŠBĪLĪ (Abu l-Ḫayr), *ʿUmdat aṭ-ṭabīb fi maʿrifat an-nabāt li-kulli labīb*, texte arabe par al-Ḫaṭṭābī M.ʿA., Ed. al-Hilāl al-ʿArabī, 1990, 2 tomes, 1024 p.

AL-IŠBĪLĪ (Abu l-Ḫayr), *Kitābu ʿUmdati ṭ-ṭabīb fī maʿrifati n-nabāti li-kulli labīb*, texte arabe, traduction en castillan et index, par Bustamante J., Corriente F., Tilmatine M., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas), 857 p. +785 p. + 1049 p., 2003-2010.

AL-ǦAZĀʾIRĪ (ʿAbd ar-Razzāq), *Kašf ar-rumūz*, traduction française par Leclerc L., Paris, Eds. J.B. Baillère & fils – Ernest Leroux, 1874, 398 p.

ANONYME (2009), « Potential of manufacturing value-added products from aromatic plant highlighted » , *Chemical Weekly*, 10 March 2009, pp. 179-182.

ASGARPANAH J. (2012), « Phytopharmacology and medicinal properties of *Salix aegyptiaca* L. », *African Journal of Biotechnology*, vol. 11(28), 5 April, 2012, pp. 7145-7150.

BENCHENEB S. (1941), *L'argot à l'époque classique*, Bulletin des Études Arabes, 4, pp. 109-110.

COOL L.G., HU Z.-L. & ZAVARIN E., (1998), « Foliage terpenoids of Chinese

Cupressus species », *Biochemical Systematics & Ecology*, vol. 26, issue 8, Dec. 1998, pp. 899-913.

CYPMED (2004), *Les espèces de cyprès*, Edizioni Centro Promozione Pubblicita, Firenze (Italia), 97 p.

EMAMI S.A., ASILI J., RAHIMIZADEH M., FAZLI BAZAZ B.S. & HASANZADEH-KHAYAT M. (2006), « Chemical and Antimicrobial Studies of *Cupressus sempervirens* L. and *C. horizontalis* Mill. Essential Oils », *Iranian Journal of Pharmaceutical Sciences*, Spring 2006 : 2(2), pp. 103-108.

EMAMI S.A., ASILI J., MOHAGHEGHI Z. & HASSANZADEH M.K. (2007), « Antioxidant Activity of Leaves and Fruits of Iranian Conifers », *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine*, 2007 Sept, 4(3), pp. 313–319.

EMAMI S.A., TAYARANI-NAJARAN Z., GHANNAD M.S., KHAJEH KARAMADINI P. & KHAJEH KARAMADINI M. (2009), « Antiviral Activity of Obtained Extracts from Different Parts of *Cupressus sempervirens* against Herpes Simplex Virus Type 1 », *Iranian Journal of Basic Medical Sciences*, vol. 12, n° 3-4, Autumn 2009, pp. 133- 139.

ENCYCLOPÆDIA IRANICA, article « *Bîd* », http://www.iranicaonline.org/

FADAEI H., SAKAI T., YOSHIMURA T. et KAZUYUKI M. (2010), « Estimation of tree density with high-resolution imagery in the *zarbin* forest of North Iran (*Cupressus sempervirens* var. *horizontalis*) », *International Archives of the Photogrammetry, Remote Sensing & Spatial Information Science*, vol. 38, part. 8, Kyoto, 2010, pp. 679-684.

FENG T., CUI J.-J, XIAO Z.-B., TIAN H.-X., YI F.-P. & MA X. (2011), « Chemical composition of essential oil from the peel of chinese *Torreya grandis* Fort. », *Organic Chemistry International*, Vol. 2011, article ID 187372 , 5 p.

FENG T. (2012), Correspondance personnelle avec Tao Feng (School of Perfume and Aroma Technology, Shanghai Institute of Technology, Shanghai, China).

FINDLY E. B. (1993), *Nur Jahan : Empress of Mughal India*, New York, Oxford Univ. Press, 420 p.

GALLIS A.T, DOULIS A.G, PAPAGEORGIOU A.C. (2006), « Variability of Cortex Terpene Composition in *Cupressus sempervirens* L. provenances grown in Crete, Greece ». *Silvae Genetica* 56 (6), pp. 294- 299.

GURUNG K. (s.d.), *An overview of essential oil bearing plants of Nepal*, 7 p.

GARNERO J., BUIL P., JOULAIN D. & TABACCHI R. (1978), « Contribution à l'étude de la composition chimique de l'H.E. de rameaux de cyprès de Grasse », *Rivista italiana EPPOS: Pubblicazione tecnico-scientifica*, 60, pp. 99-117.

GULERIA S., JAITAK V., SAINI R., KAUL V.K., LAL B., BABU G.D., SINGH B. & SINGH R.D. (2011), « Comparative studies of volatile oil composition of Rhododendron anthopogon by hydrodistillation, supercritical carbon dioxide extraction and head space analysis », *Natural Product Research*. 2011 Aug. 25 (13), pp. 1271-1277.

HARTZELL Jr., H. (1991). *The yew tree : a thousand whispers.* Eugene, Oregon, Hulogosi Books, 319 p.

HE G.-F., MA Z.-W., YIN W.-F., XU Z.-L., PAN J.-G. & ZHU Q.-C. (1986), « Studies on essential oil composition in leaves of *Torreya grandis* cv. '*Merrillii*' and chemotaxonomy », *Acta Phytotaxonomica Sinica*, 1986, vol. 24, issue 6, pp. 454-457.

HOOPER D. & FIELD H. (1937), *Useful plants and drugs of Iran and Iraq*, Chicago, Field Museum of Natural History, 1937, 241 p.

IBN AL-BAYṬĀR, *al-Ǧāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḏiya (Traité des simples)*, traduction par Leclerc L., Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale, Paris, Imprimerie Nationale, 3 tomes, 1877-1883, 476 p. + 489 p. +486 p.

IBN AL-BAYṬĀR, *al-Ǧāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḏiya*, texte arabe, Bagdad, Ed. Maktabat Al-Matna, 3 tomes reliés en un, s.d., 179 p. + 179 p. + 211 p.

IBN AL-ǦAZZĀR, *Kitāb al-iʿtimād fī l-adwiya al-mufrada (The Reliable Book on Simple Drugs)*, édité par F. Sezgin., Frankfurt, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1985, 199 pp.

IBN SAMAǦŪN, *Ǧāmiʿ al-adwiya al-mufrada* (Compendium of simple drugs), I-IV, édité par F. Sezgin, Frankfurt, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1990, 344 p. + 348 p. + 296 p. + 316 p.

IBN SĪNĀ, *al-Qānūn fī ṭ-ṭibb*, texte arabe, Ed. Dar Al-Fikr, s.d.n.l., 3 tomes, 480 p. + 628 p. + 442 p.

INNOCENTI G., DALL'ACQUA S., SCIALINO G., BANFI E., SOSA S., GURUNG K., BARBERA M., CARRARA M.. (2010), « Chemical composition and

biological properties of *Rhododendron anthopogon* essential oil », *Molecules*, 2010, Mar 31;15(4), pp. 2326-2338.

I.V.V. (Institut de la vigne et du Vin), *Descripteurs sensoriels et références chimiques*, http://www.vignevin-sudouest.com

NOU J.L. (2009), *Les Kama Sutra – Vatsyayana* (reprend la version intégrale du texte dans sa première traduction de 1913 établie à partir de l'édition anglaise de R. F. Burton), Ed. du Seuil, 288 p.

KARIMI I., HAYATGHEYBI H., SHAMSPUR T., KAMALAK A., POOYANMEHR M. & MARANDI Y. (2011), « Chemical composition and effect of essential oil of *Salix aegyptiaca* (musk willow) in hypercholesterolemic rabbit model », *Brazilian Journal of Pharmacognosy* 21(3): May./Jun. 2011, pp. 407-414.

KONG Y.C., KWAN P.S., BUT P.H., ULUBELEN A. & ANEYCHI Y. (1988), *A botanical and pharmacognostic account of Hui Hui Yao Fang the islamic formulary,* Karachi, Hamdard Medicus, vol. 31, n° 1, 1988, pp. 3-34.

KUMARATHILAKE D.M.H.C, SENANAYAKE S.G.J.N., WIJESEKARA G.A.W., WIJESUNDERA D.S.A. & RANAWAKA R.A.A.K. (2010), « Extinction risk assessments at the species level : red list status of endemic wild cinnamon species in Sri Lanka », *Tropical Agricultural Research,* vol. 21, n° 3, pp. 247-257.

LEVEY, M. (1961), « Ibn Masawaih and His Treatise on Simple Aromatic Substances : Studies in the History of Arabic Pharmacology », *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences,* 1961, 16 (4), pp. 394-410.

LIU Y.C. (1970), *Colored illustrations of important trees in Taiwan,* Taiwan, s.n., 538 p.

MAÏMONIDE, *Šarḥ asmāʾ al-ʿuqqār, un glossaire de matière médicale,* traduit et annoté par Meyerhof M., Mémoires présentés à l'Institut d'Egypte, Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie orientale, 1940, 258 p. + 69 p.

MANANDHAR N.P. & MANANDHAR S. (2002), *Plants And People Of Nepal,* Portland, Timber Press, 599 p.

MORELAND W.H. & GEYL P. (1925), *Jahangir's India – The remonstrantie of Francisco Pelsaert,* Cambridge, W. Heffer & sons Ltd, 1925, 88 p.

NIU L., BAO J., ZHAO L. & ZHANG Y. (2011), « Odor properties and volatil compounds analysis of *Torreya grandis* aril extracts », *Journal of Essential Oil Research*, vol. 23, issue 4, pp.1-6.

PAUL D'EGINE, *The seven books*, traduit du grec en anglais et commenté par Adams F., vol. 3, London, Ed. Sydenham Society, 1847, 653 p.

PIERRE-LEANDRI C. (2000), *Étude chimiotaxinomique du genre Cupressus*, Thèse de Doctorat en Chimie, Université de Nice Sophia-Antipolis, 161 p.

PIERRE-LEANDRI C., FERNÁNDEZ X., LIZZANI-CUVELIER L., LOISEAU A.-M., FELLOUS L., GARNERO J. & ANDRÉOLI C. (2003), « Chemical composition of cypress essential oils : volatile constituents of leaf oils from seven cultivated *Cupressus* species », *Journal of Essential Oil Research*, Jul/Aug 2003, vol. 15, issue 4, pp. 242-247.

REMA J., LEELA N.K., KRISNAMOORTHY B. & MATHEW P.A. (2005), « Chemical composition of *Cinnamomum tamala* essential oil – a review », *Journal of Medicinal and Aromatic Plant Sciences*, 27 (2005), pp. 515-519.

SHAHROODIAN S.H., AZADFAR D., SOLTANLOO H. & RAMEZANPOUR S.S. (2011), « Genetic variability in natural Iranian populations of *Cupressus sempervirens* var. *horizontalis* in Caspian Sea coastward assessed by SSR markers », *Plant Omics Journal*, 4(1), pp. 19-24.

SHI X., YUAN X. & KE R. (1981), « A preliminary study of the chemical constituants of the essential oil from the leaves of *Torreya jackii* Chun », *Journal of Fujian College of Forestry*, 1981-01.

SILBERMAN, H.C. (1994), « Un électuaire d'Avicenne ou de la difficulté d'identifier les constituants de médicaments antiques », *Revue d'histoire de la pharmacie*, 82e année, nº 301, 1994. pp. 132-147.

TEKOL Y. (2007), « The Medieval Physician Avicenna Used an Herbal Calcium Channel Blocker, *Taxus baccata* L. », *Phytotherapy Research* 21, 2007, pp. 701–702.

YANG J.-K, CHOI M.-S., SEO W.-T., RINKER D.L., HAN S.-W. & CHEONG G.-W. (2007), « Chemical composition and antimicrobial activity of *Chamaecyparis obtusa* leaf essential oil », *Fitoterapia*, vol. 78, issue 2, feb. 2007, pp. 149-152.

YOUNOS C., FLEURENTIN J., NOTTER D., MAZARS G., MORTIER F. & PELT J.M. (1987), « Repertory of drugs and medicinal plants used in traditional medicine of Afghanistan », *Journal of Ethnopharmacology*, 20, 1987, pp. 245-29.

NUEVA CONTRIBUCIÓN AL CONOCIMIENTO DEL REGISTRO MATERIAL EMIRAL DESDE UNA CAPITAL ADMINISTRATIVA ANDALUSÍ: *KŪRAT BĀGUH*

Encarnación **CANO MONTORO**
Universidad de Granada

BIBLID [1133-8571] 20 (2013) 55-103

Resumen: La excavación de la unidad sedimentaria que amortizaba parte del foso emiral del solar del Barrio de la Villa, calle Real, 15, en Priego de Córdoba ha permitido recuperar un interesante material cerámico encuadrado entre los siglos VIII y IX d.C. Dicha muestra contribuye en general al conocimiento del registro material emiral en al-Andalus y en particular al escaso repertorio arqueológico que para época tan temprana existe en el casco urbano de una medina que va a llegar a ser capital de una demarcación territorial: *kūrat Bāguh*. Destaca por su abundancia dentro del muestrario una forma cerámica con tipología cercana a la jofaina que sin embargo al no mostrar restos de vidriado se referirá a ella como plato. Con abundantes paralelos en otros lugares andalusíes no será sin embargo una serie cerámica que perdure más allá de la época emiral.

Palabras clave: Cerámica, periodo emiral, *madīna*, registro material, plato.

Abstract: Interesting pottery remains dating from Emiral period (VIII-IX centuries) were found during the excavation of a backfilled pit in an ditch at the site of Barrio de la Villa, calle Real, 15, Priego de Córdoba. Those remains add new information to the knowledge of al-Andalus Emiral pottery. Given the scarce number of findings from that period in the site of *Madīnat Bāguh*, these presented in this paper are very meaningful. Within the findings, there is a ceramic tipology especially abundant, close to a "jofaina", although without glazing, so it will be addressed as "plate" instead. This plate, found as well in many other archaeological sites, will no have continuity further the Emiral period.

Key words: Pottery, Emiral period, *madīna*, artifacts, plate.

ملخص البحث: لقد أدى عمل الحفريات في القطعة الأرضية الموجودة في حي "لا فيبا"، شارع رِيال، 15، في بلدية برييغو دي قرطبة إلى استعادة مجموعة من الأعمال الفخارية الراجعة إلى القرنين الثامن والتاسع بعد الميلاد. ويساهم هذا الاكتشاف إلى معرفة الآثار المادية للفترة الأميرية للأندلس عموما و إلى معرفة الآثار القليلة الموجودة في المدينة التي كانت عاصمة كورة باغه خصوصا. يتميز هذا الاكتشاف الأثري بمجموعة كبيرة من العينات القريبة من صنف "الجُفينة"، إلا أنها لا توجد فيها عناصر مزججة مما يجعلنا نشير إليها باسم الأطباق، وهناك عينات مثيلة كثيرة في مناطق أخرى من الأندلس، غير أن هذا النوع من الآثار الفخارية لم يدم طويلا بعد انقضاء الفترة الأميرية في الأندلس.

كلمات مفاتيح: صناعة الفخار، الفترة الأميرية، مدينة، الآثار المادية، الأطباق الفخارية.

Introducción

El presente artículo pretende contribuir a partir de una muestra más procedente de una unidad sedimentaria cerrada del casco urbano de *Madīnat Bāguh* al conocimiento del registro arqueológico cerámico de época emiral en al-Andalus. Durante la época emiral *Bāguh* llegará a convertirse en una demarcación propia (*kūrat Bāguh*) tras desgajarse de una de las *kuwar maŷannada* (*kūrat Ilbīra*) conformadas tras la llegada e instalación en territorio peninsular del ejército de Balŷ en el 741 d.C. La primera noticia de la existencia de la cora de Priego la hace Ibn ʿIḏārī en una relación de aportes militares por parte de algunas demarcaciones provinciales a la expedición organizada por el emir Muḥammad I contra el reino cristiano de Asturias y León en el año 865-866 d.C. Priego aparece dentro de esta lista en una posición intermedia contribuyendo a las tropas emirales con la no desdeñable cifra de 900 jinetes(1).

Se desconoce el momento justo en el que la cora de Priego es creada aunque es muy posible que se produzca a raíz de la reorganización administrativa que ʿAbd al-Raḥmān I aborda durante la segunda mitad del siglo VIII tras haber alcanzado el poder del Emirato andalusí(2). Tanto en la conformación como en el espacio ocupado por la cora bāgí parece haber jugado un papel fundamental el asiento en la comarca de una facción árabe taglibí perteneciente al ejército sirio de Balŷ. Precisamente la creación de una demarcación propia como es el caso de *Bāguh* desgajándose de otra mayor (*Ilbīra*) puede estar en el apoyo que distintos segmentos tribales van a dar al

(1) MARTÍNEZ ENAMORADO, V., (1998): 135.
(2) CHALMETA GENDRÓN, P., (1994): 386.

encumbramiento de la dinastía omeya en al-Andalus(3), la cual dispone de un espacio concreto para jugar un papel fundamental la instalación de una facción taglibí como un premio de algunos de los grupos que se habían asentado en la comarca a la llegada del emir omeya al trono.

En cualquier caso hay un dato revelado por al-Jušanī muy esclarecedor del grado de urbanidad e islamización alcanzado por la medina de *Bāguh* en el tramo cronológico en el que se han datado los materiales cerámicos traídos aquí. Según el *Taʾrīj Quḍāt Qurṭuba* ya a mediados del siglo IX, durante el emirato de Muḥammad I, ejerce como cadí de la ciudad bāgí Sulaymān ibn Aswad al-Gāfiqī. El envío de cadíes a lugares concretos desvela un desarrollo urbano importante que suele ir acompañado además de un alto grado de islamización en la zona. A partir de delegados menores encargados de visitar ocasionalmente los asentamientos rurales para dirimir conflictos incapaces de ser resueltos por la propia comunidad campesina, la institución del cadiazgo, con sede en la medina principal de la circunscripción provincial, engloba dentro de la justicia estatal a toda la comarca dependiente de su *ḥāḍira*.

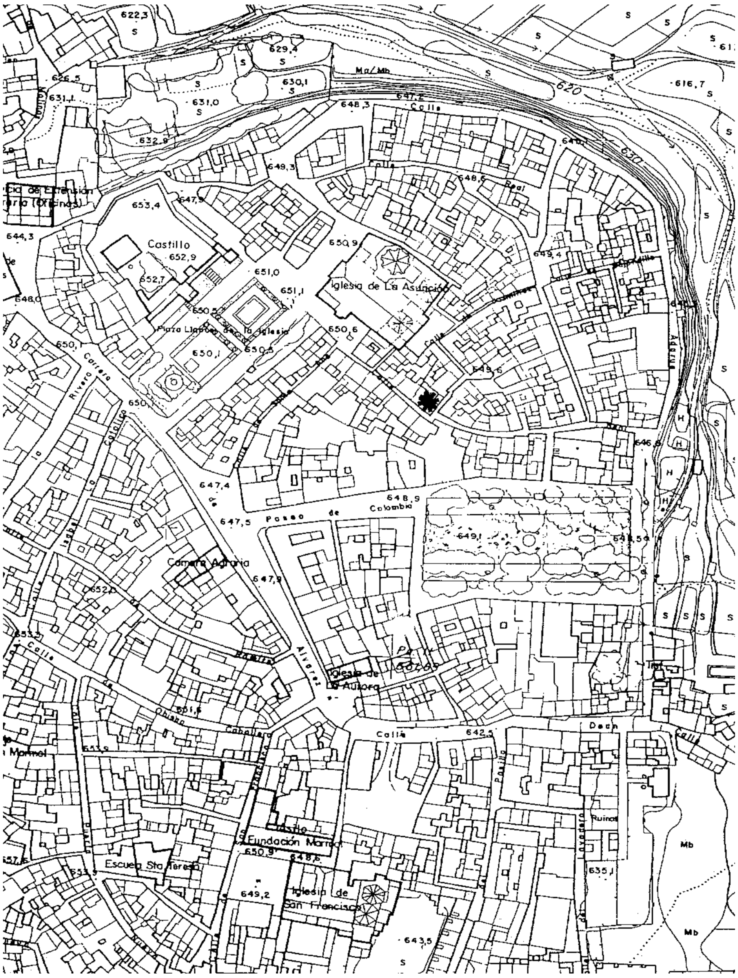
En ese contexto pues de creación urbana a partir de un asiento establecido en el actual Barrio de la Villa a mediados del siglo VIII cuyo constante desarrollo dará lugar con toda probabilidad a la conformación de una cora para fines de ese mismo siglo con una perdurabilidad, salvando algunos intervalos temporales, hasta mediados del siglo X es donde se ubica el hallazgo del registro arqueológico cerámico que hemos traído a colación. La importancia radica por un lado en ser uno de los pocos ejemplos de registro material emiral localizado dentro de la propia medina bāgí que solamente cuenta con dos hallazgos más de estas características, uno de ellos procedente de la colmatación de un silo emiral ubicado dentro del solar actual del castillo bajomedieval

(3) CANO MONTORO, E., (2013). El trabajo presente obedece a otras cuestiones distintas a las de dar explicación del por qué de la creación de una nueva demarcación administrativa tras la entronización de al-Dājil. Sin embargo se puede establecer entre otras causas el hecho de haberse establecido una serie de apoyos entre facciones clánicas o tribales y la dinastía omeya que posteriormente tendrán su contraprestación. Precisamente uno de los principales puntales al ascenso de ʿAbd al-Raḥmān I estará entre los contingentes sirios del *ŷund* de Damasco al que con toda seguridad pertenecían los miembros taglibíes establecidos en *Bāguh* y su comarca, tal y como se revela en el *Aʿmāl*, 252, de Ibn al-Jaṭīb, cuya traducción nos ha sido proporcionada por el Doctor Virgilio Martínez Enamorado a quien le expresamos nuestro agradecimiento.

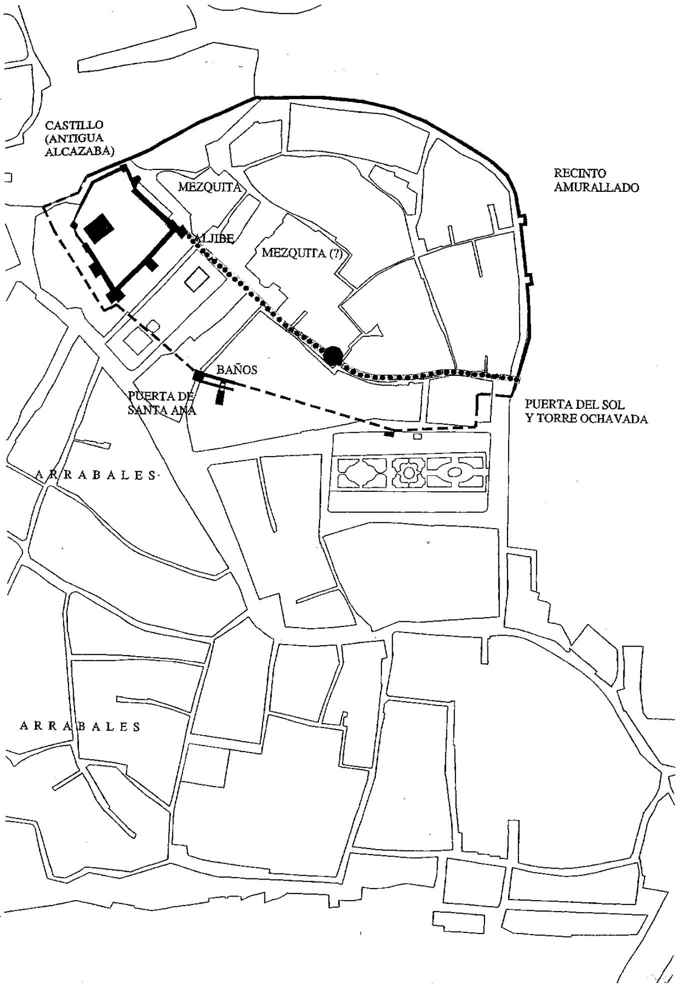
cristiano ya estudiado[4] y otro con muy escaso rastro de fragmentos cerámicos localizado dentro de la unidad sedimentaria de otro silo emiral hallado en la calle Ramón y Cajal, 39; por otro lado el análisis de las formas cerámicas presentadas en este trabajo tiene el interés de proceder del asiento de una población creada *ex novo* a mediados del siglo VIII y que con mucha probabilidad ya a fines de ese mismo siglo ha alcanzado no solo la entidad de medina sino también la de *ḥāḍira* de una demarcación administrativa provincial[5].

(4) CANO MONTORO, E., (2010).
(5) CANO MONTORO, E., (2013).

Localización del lote cerámico y contextualización arqueológica



Ubicación del solar dentro del casco urbano de Priego de Córdoba



Ubicación del solar en la misma alineación muraria del recinto defensivo emiral. Las líneas discontinuas representan la ampliación del siglo X.

El lote cerámico aquí presentado procede de la unidad sedimentaria de relleno del foso emiral constatado mientras se edificaba la parcela de la calle Real, 15, dentro del Barrio de la Villa (Zona A de Protección Arqueológica del Plan especial del Centro Histórico y Carta Arqueológica de Riesgo) de Priego de Córdoba. La ubicación del solar se encuentra por tanto en plena línea muraria del primer recinto defensivo de la medina emiral bāgí.

De acuerdo a la información arqueológica recogida a partir de las excavaciones practicadas en el actual Barrio de la Villa hasta la fecha el casco urbano de *Bāguh* tuvo dos sistemas defensivos distintos, uno para época emiral y otro que se inicia a partir del siglo X prolongándose en su alineación al menos hasta época nazarí. La evidencia de un primitivo cerco amurallado de época emiral (siglos VIII-X), queda patente en el hallazgo de parte del foso defensivo de la muralla en el solar de la misma calle Real, 11, dos casas separan un hallazgo de otro. El foso, excavado en el travertino, tiene 424 cm de ancho y 176 cm de profundidad. No se ha conservado parte alguna del alzado por ninguno de sus puntos, intuyendo sin embargo que parte de los sillarejos recuperados de la amortización del foso fueron empleados al menos en el zócalo de la muralla. Este trazado del foso primitivo parece haber fosilizado más o menos el recorrido de la actual calle Real rodeando lo que sería la parte externa de la medina desde una de las torres de la *qaṣaba,* la de la esquina este, hasta la parte sureste del tajo natural del Adarve, donde sabemos que para época califal se situaba una puerta de entrada a la medina conocida en época cristiana como Puerta del Sol. Este primer cerco amurallado quedó abandonado ya en el siglo X con la construcción de un segundo recinto fortificado que ampliaba solamente en una hectárea el perímetro defensivo de la ciudad[(6)]. Los escasos materiales que amortizaban la vaguada del foso para ayudar a inutilizarlo en su función defensiva se han podido encuadrar dentro del siglo X, con predominio de fragmentos de teja frente a cerámicas de tipo doméstico muy erosionadas y fragmentadas. Dentro de ese paquete homogéneo sedimentario de origen antrópico no se han encontrado materiales anteriores a la época califal[(7)].

Las estructuras levantadas en un primer momento muy probablemente fueron desmanteladas para reutilizar los materiales tal vez en la nueva defensa o en construcciones urbanas que se encargaron de amortizar con las fachadas o

(6) CARMONA ÁVILA, R., (2009b): 239.
(7) CARMONA ÁVILA, R., (2002a): 134.

traseras de las casas la alineación de la muralla emiral. Es muy posible que ya desde esta época esa línea fosilizara en una calle cuyo trazado ha llegado hasta nuestros días.

La segunda línea de muralla que circunvalaría a la medina ya en el siglo X frente a la primera de época emiral, plantea la hipótesis de un probable crecimiento de la medina primitiva con un desbordamiento de sus límites más allá de las barreras defensivas que la rodeara. Pero aún así, y siguiendo las directrices que Rafael Carmona Ávila plantea para la evolución urbana de la ciudad de *Bāguh*(8), sería más lógico pensar en una reforma previa antes que en su abandono definitivo. Además la relativa cercanía de la segunda línea de muralla con tan sólo una hectárea más de ampliación del espacio amurallado con respecto a la primera podría deberse según este autor más a cuestiones de tipo político-militares que a una saturación poblacional del núcleo urbano. Sin negar un crecimiento demográfico de la *madīna* que exigiera mayor espacio para sus viviendas y edificios civiles, Carmona Ávila da cuatro motivos por los cuales se habría llegado a producir el abandono del primer sistema defensivo de la ciudad dando lugar a la construcción del segundo.

El primero se refiere al más que probable estado ruinoso en el que se encontraría la muralla emiral, debido tanto a la mala calidad de su alzados (de tapial seguramente), como a los envites recibidos durante la revuelta ḥafṣūní entre fines del siglo IX y principios del X. Parece resultar, en este caso, más rentable, construir un nuevo trazado a restaurar uno en estado calamitoso.

El segundo punto se refiere a la desprotección que la fortaleza primitiva situada en el solar del castillo actual, la *qaṣaba*, sufriría con esta alineación emiral, pues sólo uno de sus lienzos quedaría dentro de la medina. Por el contrario, con el nuevo sistema defensivo ya serían dos o tres los lados del alcázar que se orientarían al interior de la ciudad.

Al mismo tiempo y refiriéndose a un tercer motivo para la creación de la nueva muralla, Carmona Ávila incide en el favor que *Bāguh* recibe por su fidelidad al poder omeya pasando a convertirse en la sede de un gobernador (*wālī* / *ˁāmil*) o *qā'id* que requiere de los instrumentos arquitectónicos necesarios para llevar a cabo su labor. Con ello se pretendía adecuar las infraestructuras a la importancia política adquirida por la medina a la llegada del

(8) CARMONA ÁVILA, R., (2009b): 245.

califato. Por último y en consonancia con los tres puntos anteriores, el espacio cercado ha crecido de manera notable, no en cuanto a la superficie interna de la *madīna*, pero sí en cuanto a la superficie de su línea amurallada externa(9).

Sin negar los argumentos anteriores a los que en parte nos sumamos, a nuestro entender la razón fundamental para el abandono del primer sistema amurallado va a estar en el incremento demográfico que evidentemente arrastra la creciente importancia política de la ciudad. La escasa expansión de la segunda línea poliorcética con respecto a la primera va a estar condicionada fundamentalmente por los accidentes geográficos del terreno que circunvalan a la medina, pues los fuertes desniveles de la calle Doctor Pedrajas por el oeste y del Paseo de Colombia por el este, aparte de los dos ramales de agua procedentes de la Fuente del Rey que bajan por estas mismas pendientes van a impedir la ampliación de las defensas más allá de una sola hectárea. De hecho este último sistema defensivo es el que se va a mantener en *Bāguh* durante toda la Edad Media, aún en los periodos en los que la ciudad alcance su mayor extensión urbanística durante los siglos XII-XIII.

Evidencias arqueológicas de época emiral en *Madīnat Bāguh*

Frente a la gran expansión urbanística del Priego almohade de los siglos XII-XIII la época emiral ha deparado pocos hallazgos dentro del casco urbano aunque no por ello menos interesantes que los correspondientes a otros periodos posteriores. Puede establecerse una diferencia notable entre la *ḥāḍira* y su desarrollo urbano y el entorno rural donde la prospección arqueológica ha deparado un número importante de encalves en altura o *ḥuṣūn* relacionados con la *fitna* del siglo IX y X encabezada en la comarca por el clan de los Banū Mastana.

A continuación de manera sucinta se enumerarán los hallazgos correspondientes a época emiral dentro del casco urbano actual diferenciándolos en estructuras y materiales.

A. Estructuras

<u>A.1 Silo dentro de la alcazaba</u>

Silo excavado dentro del patio de armas del castillo actual bajomedieval en la roca de travertino de la plataforma donde se asienta toda la ciudad. La

(9) CARMONA ÁVILA, R., (2009b): 245.

unidad sedimentaria que lo colmataba contenía materiales del siglo IX-X. El silo tenía forma acampanada con una base plana y circular de 1,53 m de diámetro y una altura total de 1,26 m[(10)].

A.2 Alcazaba

Dentro del patio de armas de la fortaleza bajomedieval fue constatada una alineación muraria de época emiral realizada con mampuesto calizo trabado con yeso blanco en el zócalo y torres cuadrangulares de tapial en las esquinas[(11)].

A.3 Foso emiral de la calle Real, 11

Foso excavado en el travertino con 424 cm de ancho y 176 cm de profundidad. No se ha conservado parte alguna del alzado aunque fueron recuperados en la tierra que amortizaba el foso algunos de los sillarejos que pudieron haber sido utilizados en el zócalo de la muralla[(12)].

A.4 Silo de la calle Ramón y Cajal, 39

Silo de forma circular excavado en el travertino rocoso con un diámetro que oscila entre los 116 y los 135 cm, teniendo una altura máxima de 141 cm. El escaso registro material extraído de su interior parece fechar su abandono dentro del propio siglo IX[(13)].

A.5 Estructura muraria en calle San Pedro Alcántara.

Alineación muraria de *opus africanum*, es decir, combinación de pilares realizados con sillería de travertino dispuesta a soga y tizón trabados con mortero de yeso y tramos alternos de mampuestos colocados en seco. Se ha documentado una longitud de 734 cm sin poder precisar el punto final de la misma, mientras que la altura máxima conservada es de 111 cm[(14)].

---

(10) CANO MONTORO, E., (2010): 163; el estudio del interesante material procedente del sedimento de amortización del silo emiral del castillo de Priego ha sido estudiado y publicado con anterioridad, por lo que este trabajo se une a la escasa evidencia material de época temprana dentro del casco urbano.

(11) CARMONA ÁVILA, R., (2009b): 236.

(12) CARMONA ÁVILA, R., (2009b): 239.

(13) CARMONA ÁVILA, R. y LUNA OSUNA, Mª D., (2007): 63-64.

(14) CARMONA ÁVILA, R., (2009c): 285.

B. Materiales

B.1 Silo dentro de la alcazaba

Dentro de los rellenos de amortización se ha podido extraer numeroso material cerámico y metálico, aparte de algún vidrio y hueso trabajado. La gran cantidad de materia orgánica quemada ha permitido realizar una datación por C-14 en la Universidad de Granada dando una cronología entre los años 895 y 915 d.C[15].

B.2 Silo de calle Ramón y Cajal, 39

La unidad sedimentaria que amortizaba la estructura para la guarda del cereal contenía una varilla de bronce de sección circular aunque aplanada en el centro de 11 cm de larga hecha a molde y retocada con lima y buril. Los escasos fragmentos cerámicos recuperados aparecen sin vidriar y se pueden asociar a tipologías emirales[16].

B.3 Sedimento de amortización de la calle Real, 15

Procedemos a su estudio.

Estudio del material cerámico del sedimento de amortización en la Calle Real, 15

El material cerámico extraído de la unidad sedimentaria de relleno del foso emiral constatado mientras se edificaba la parcela de la calle Real, 15, dentro del Barrio de la Villa, se compone en su totalidad de fragmentos cerámicos pertenecientes a distintas series tipológicas y decorativas. Como corresponde a una producción de época tan temprana los fragmentos carecen de vidriado y la decoración más abundante es la pintada, aparte de cordones aplicados, digitaciones o incisiones. Propio también de esta primera época andalusí son las formas cerradas con bordes trilobulados que se van a extender con frecuencia hasta la época posterior al califato.

Una forma llamativa dentro de este conjunto, siendo bastante novedosa para lo que es el registro arqueológico de *Bāguh* será la serie plato que aquí aparece como la forma cerámica más numerosa de cuantas se han podido identificar, teniendo numerosos paralelos en otras zonas de al-Andalus también para el siglo IX. De hecho esta forma denominada plato en lugar de jofaina por

(15) CANO MONTORO, E., (2010): 163.
(16) CARMONA ÁVILA, R. y LUNA OSUNA, Mª D., (2007): 63-64.

distintas razones que ya se expondrán, desaparece por completo de las evidencias materiales posteriores al periodo emiral.

Por otra parte las arcillas y la naturaleza de las inclusiones, sin haber efectuado un análisis de pastas, nos llevan a la conclusión una vez más de considerar a estos fragmentos como vasijas de producción local. Como estudio de un lote único hemos confeccionado una tipología simple que solamente ordena a este registro cerámico. La relación entre las series cerámicas y su funcionalidad se presentan de la siguiente manera:

Cerámica para el servicio de mesa
Platos/jofainas
Fuentes
Jarros/as
Jarritos/as
Cerámica asociada a la cocina
Marmitas
Anafes
Cerámica asociada a cualquier ámbito doméstico
Alcadafes
Cerámica para la iluminación
Candiles
Cerámica de almacenamiento
Orcitas
Útiles para extraer agua
Arcaduz o cangilón
Instrumentos musicales
Atabal o darbuka

Serie Fuente

Es una cerámica destinada al servicio de mesa, de forma abierta y fabricada a mano y/o a torneta. La función de estos recipientes sería, al igual que la de los ataifores, la de servir alimentos en la mesa. El único fragmento que se encuadra dentro de la serie fuente en este lote parece no describir un círculo perfecto en el diámetro del borde con la base, sino más bien una figura oval.

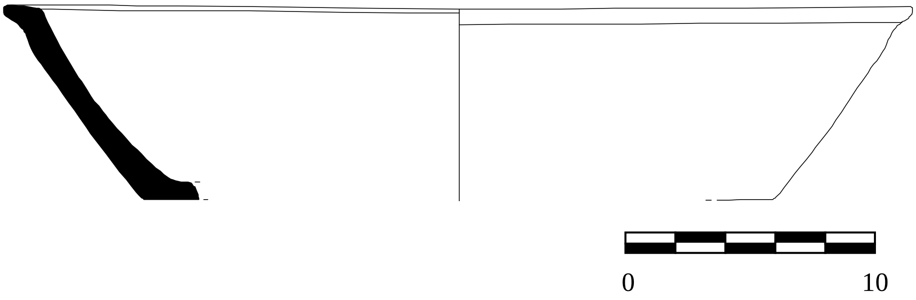
Tipo I: Son aquellas piezas de base plana y ascenso de paredes rectas y abiertas con borde variado aunque priman los que tienen labios engrosados al exterior. La base de la vasija no describe un círculo perfecto, sino un óvalo. La superficie interna se encuentra siempre espatulada.

- Fuente (1989/30/12)

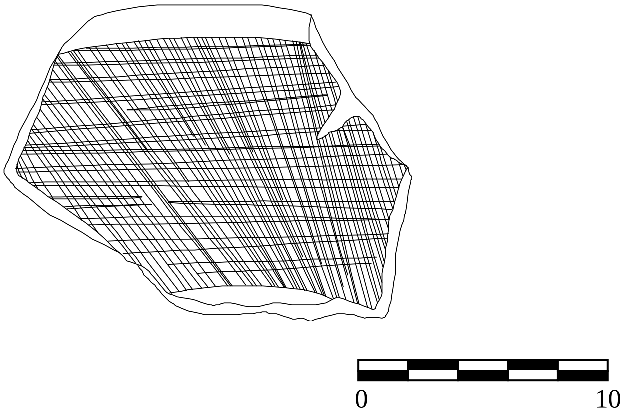
Morfología: Recipiente de base plana con ascenso de paredes rectas y muy abiertas para acabar en un borde ligeramente inclinado hacia el interior y labio engrosado y redondeado al exterior. Describe un óvalo en lugar de un círculo perfecto.

En la Meseta y para el periodo omeya tenemos fuentes de forma ovalada y espatulado reticular al interior en Pajaroncillo (Cuenca)[17].

Tecnología: Cerámica hecha a mano y/o torneta. La pasta es de color ocre mientras que la cocción es oxidante en su totalidad. Las inclusiones de tamaño medio-grande se reparten en una proporción alta, teniendo como base principal de las mismas a las rocas calizas y rocas intrusivas. La pasta se encuentra bizcochada al exterior y espatulada al interior, como suele ser habitual para este tipo de piezas. En la superficie interna de las paredes se puede apreciar incluso un dibujo reticulado que se ha formado al haber espatulado la pasta con un objeto estrecho de arriba abajo y de un lado al otro. Carece de decoración.



(17) RETUERCE VELASCO, M., (1998): 89 y 90 (Tomo I), Tipo A.07, Subtipo A.07.B.24 (Tomo II).



Serie Plato

Es una serie que se puede asimilar a otra forma cerámica abierta, la jofaina, destinada también al servicio de mesa, aunque difiere de la segunda en que todos los ejemplares que nos encontramos en este lote son de base plana y carecen por completo de ningún tipo de vidriado. La técnica general de fabricación parece ser el torno rápido sin descartar para alguno de los ejemplares el repaso a mano y/o a torno lento, ya que algunas de las piezas presentan unas superficies irregulares y de acabado tosco. El número de fragmentos de los que hemos podido extraer un perfil completo es abundante por lo que hemos confeccionado dos tipologías distintas de acuerdo a la curvatura de las paredes del cuerpo en ascenso hacia el borde, el cual difiere en cada una de las piezas que pasamos a describir.

Tipo I: Son aquellas piezas en las que las paredes arrancan desde una base plana completamente para ascender de manera muy abierta pero ligeramente más abombadas que las de la segunda tipología. Las piezas pueden presentar decoración pintada o no.

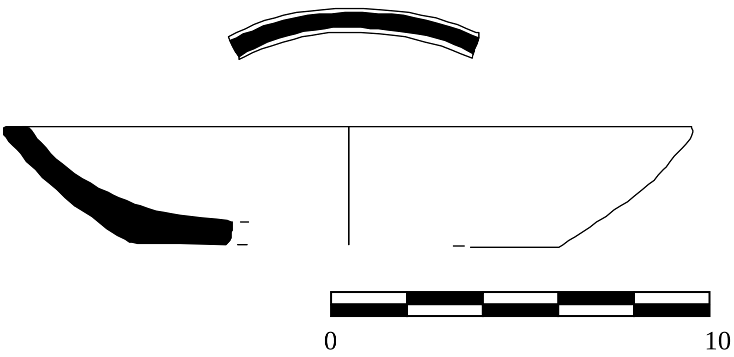
- Plato (1989/30/14)

Morfología: Recipiente de base plana con ascenso de paredes abiertas y ligeramente curvadas al exterior para acabar en un borde recto con pequeño

labio externo de sección redondeada.

Tecnología: Cerámica hecha a torno. La pasta es beige-anaranjada y el tipo de cocción oxidante. Las inclusiones apenas se aprecian en su naturaleza, intuyendo la caliza como componente principal en un tamaño pequeño y una distribución media igualmente. La pasta se encuentra alisada al interior, mientras que al exterior está bizcochada. Posee decoración pintada.

Decoración: La decoración consiste en una sola línea de color negro pintada alrededor del borde con un ancho ligeramente más estrecho que éste.



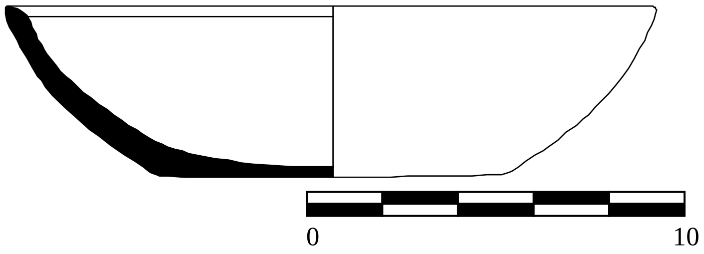
- Plato (1989/30/17)

Morfología: Recipiente de base plana con ascenso de paredes abiertas y bastante abombadas al exterior hasta llegar a un borde apuntado con inclinación al interior donde forma un pequeño labio interno de sección redondeada.

Para época omeya tenemos platos similares en la Meseta castellana, concretamente en Madrid[18].

Tecnología: Cerámica hecha a torno. La pasta es de color anaranjada muy clara al exterior y gris al interior de la pieza. Tiene nervio de cocción, con reducción de oxígeno durante una primera parte de la cocción, y oxigenada en una etapa posterior. Las inclusiones se distribuyen en un porcentaje medio, siendo en su mayoría de naturaleza caliza y de tamaño medio-pequeño. La pasta está bizcochada por ambas superficies. No tiene decoración.

(18) RETUERCE VELASCO, M., (1998): I, 81 y 82, Tipo A, 01, Subtipo A.01.A y Subtipo A.01.B (Tomo II).

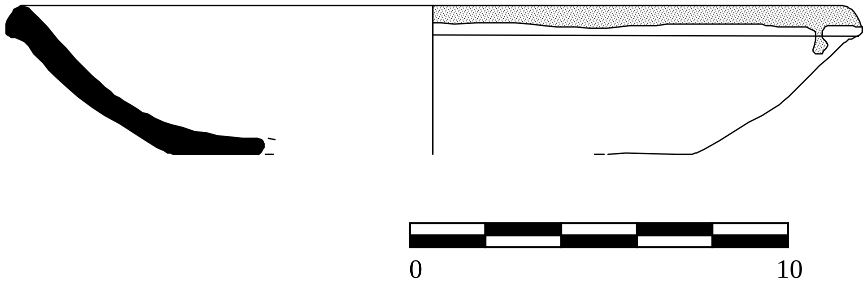


- *Plato (1989/30/19)*

Morfología: Recipiente de base plana con ascenso de paredes abiertas y ligeramente curvadas al exterior para acabar en un borde apuntado con pequeño engrosamiento al exterior, desarrollando un labio de sección redondeada.

Tecnología: Cerámica hecha a torno. La pasta es de color anaranjada muy clara y la cocción de tipo oxidante para la totalidad de la pieza. Las inclusiones apenas si se aprecian debido al pequeño tamaño de las mismas, intuyéndose un porcentaje medio en aquellas que se adjudiquen a rocas calizas o incluso a rocas intrusivas, caso de las ofitas. La pasta se encuentra alisada al interior, mientras que al exterior está bizcochada. Posee decoración pintada.

Decoración: La decoración pintada, muy perdida, consiste en una sola banda de color rojo un tanto irregular que bordea todo el diámetro de la forma por el borde externo.

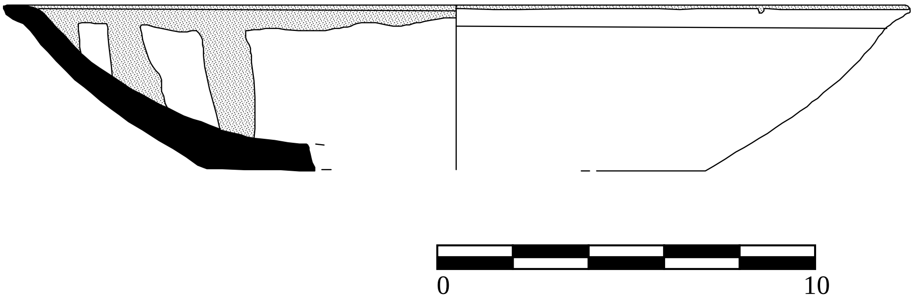


- Plato (1989/30/16)

Morfología: Recipiente de base plana con ascenso de paredes abiertas y abombadas al exterior para ir a terminar en un borde recto con ligera inclinación hacia el interior y labio exvasado al exterior de sección redondeada. Paralelos similares a nuestra pieza para época altomedieval andalusí, los encontramos en Madrid(19), en Cerro Miguelico (Jaén)(20) y en Pechina donde los bordes difieren ligeramente y los diámetros se elevan en algunos casos hasta los 40 cm(21).

Tecnología: Cerámica hecha a torno. La pasta es de color anaranjado en las superficies y gris al interior de la misma. Posee nervio de cocción, con reducción al interior y oxigenación por ambas superficies. Las inclusiones se presentan en tamaño medio repartiéndose en un porcentaje medio-alto por toda la pieza, siendo las calizas el principal de sus componentes. La pasta bizcochada se encuentra más alisada al interior que al exterior sin llegar a estar espatulada. Presenta decoración pintada.

Decoración: La decoración consiste en una banda irregular de color rojo que bordea todo el diámetro del borde del plato. La línea que sobresale al exterior es muy fina, mientras que la que cae al interior es más gruesa presentando incluso varios goterones que bajan hasta el mismo fondo del plato.



Tipo II: Son aquellas piezas en las que las paredes arrancan desde una base

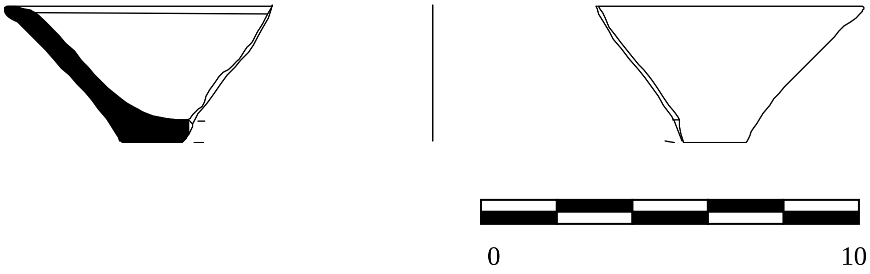
(19) RETUERCE VELASCO, M., (1998): 83 (I), Tipo A.02.7 (II).
(20) SALVATIERRA CUENCA, V. y CASTILLO ARMENTEROS, J. C., (2000): 145, fig. 61 (4).
(21) CASTILLO GALDEANO, F. y MARTÍNEZ MADRID, R., (1993): 82-87.

plana de manera recta y abierta para acabar en distintos tipos de bordes. Pueden presentar decoración pintada o no.

- Plato (1989/30/15)

Morfología: Recipiente de base plana con ascenso de paredes rectas y abiertas que llegan hasta un borde recto y exvasado con ligera inclinación al interior. Al exterior el borde no presenta engrosamiento alguno, tan solo una leve curvatura insinúa un pequeño labio.

Tecnología: Cerámica hecha a torno. La pasta es rojiza y la cocción oxidante. Las inclusiones se reparten en un porcentaje medio con unos tamaños medios para naturalezas rocosas de tipo calizo sobre todo. La pasta se encuentra totalmente engobada en color rojo. No tiene ningún tipo de decoración.



- Plato (1989/30/18)

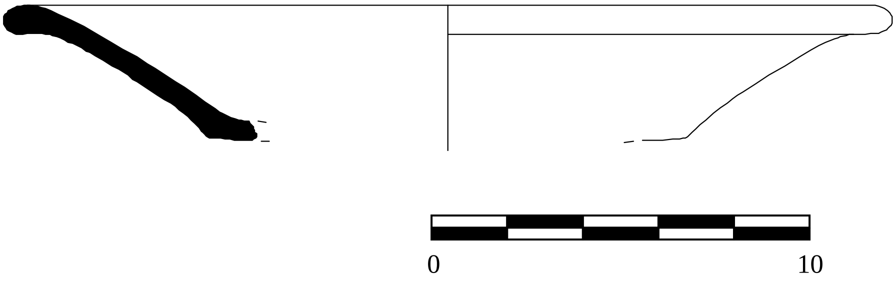
Morfología: Recipiente de base irregular tendiendo a la forma convexa con ascenso de paredes abiertas y rectas hasta un borde muy exvasado que prolonga al exterior un engrosado labio de sección muy curvada. El diámetro del plato no es circular sino oval, con una parte de la base con marcas de corte del alfarero para conseguir nivelarla con respecto al lado opuesto con el que había quedado asimétrico.

Para la época omeya en Hita (Guadalajara) y Madrid aparecen formas cerámicas parecidas a nuestro plato también sin decorar[22].

Tecnología: Cerámica hecha a mano y repasada a torneta. La pasta es de

(22) RETUERCE VELASCO, M., (1998): 84 y 85 (I), Tipo A.03, 9 y 11 (II).

color beige y gris, mientras que la cocción es reductora al interior de la pasta y oxidante en ambas superficies. Las inclusiones de gran mayoría caliza, aunque también aparecen las de tipo intrusivo, se presentan en tamaño mediano repartiéndose en un porcentaje medio. La pasta tiene bruñida la superficie interna, mientras que la externa se encuentra bizcochada. No tiene decoración.



Serie Alcadafe

Serie asociada a cualquier ámbito doméstico de forma abierta y con una técnica de fabricación a torno y/o torneta. Casi todas las piezas presentan la superficie externa bizcochada mientras que la interna ha sido espatulada. Los nombres árabes son *Librīl*, *Qasriyya*, *Qadḥ*.

Es un recipiente con el borde muy amplio, paredes hondas y abiertas y base generalmente plana. Su utilización ha sido múltiple dentro de las casas desde el mundo antiguo. La función principal que se suele asociar a esta vasija es la de lavado doméstico, normalmente tejidos, aunque también se tiene constancia de otros usos como la del preparado de las masas del pan antes de cocerlas u otros alimentos para guisarlos, utilizándose incluso para servir la comida directamente en ella. Aunque solamente presentamos dos ejemplos de esta serie, las diferencias que entre ellos existen obligan a una separación tipológica.

Tipo I: Son aquellas piezas que tienen las características más propias y con menos variación a lo largo de la etapa andalusí para esta forma cerámica. Esto es, base plana, ascenso de paredes rectas y abiertas y borde más o menos recto con engrosamiento externo muy acentuado de forma circular o rectangular. La superficie interna se encuentra alisada mientras que la externa está bizcochada.

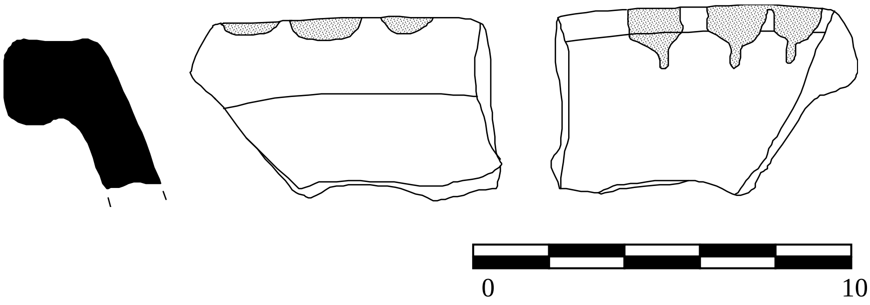
Pueden presentar decoración pintada o no.

- *Alcadafe (1989/30/10)*

Morfología: Tenemos un borde con arranque de pared pero dados los ejemplos de la serie alcadafe a lo largo del periodo andalusí con elementos similares al nuestro podemos aventurar el perfil completo de la pieza. Recipiente de base plana con ascenso de paredes abiertas y rectas hasta llegar a un borde recto con ligera curvatura interna y gran engrosamiento externo formando un labio de sección rectangular.

Tecnología: Cerámica hecha a torno y/o torneta. La pasta es beige y gris y el tipo de cocción reductora al interior de la pasta y oxidante por ambas superficies. Las inclusiones de tamaño medio-alto se reparten en un porcentaje medio-alto igualmente para unos componentes principales de rocas intrusivas y elementos de origen orgánico. Las calizas también se muestran presentes en la arcilla. La pasta se encuentra alisada al interior, mientras que al exterior está bizcochada. Posee decoración pintada.

Decoración: La decoración es pintada en color negro, aunque con la última oxidación de la cocción haya derivado a color rojo. Los motivos son grupos de tres trazos cortos en vertical dispuestos sobre el borde de la pieza, iniciándose al exterior del mismo y terminando al interior con los goterones propios del líquido antes de secar.



Tipo II: Al igual que el caso anterior, el fragmento que nos define a este tipo de alcadafe carece de base, pero las paredes tienen mayor prolongación pudiéndose definir también ahora el perfil completo de la pieza. Las bases son

planas con paredes abiertas y rectas hasta alcanzar un borde recto y envasado con engrosamiento tanto al exterior como al interior. Aquí también las superficies internas se encuentran alisadas mientras que las externas están bizcochadas. Pueden presentar decoración o no, siendo lo más habitual los cordones aplicados con incisiones.

- *Alcadafe (1989/30/11)*

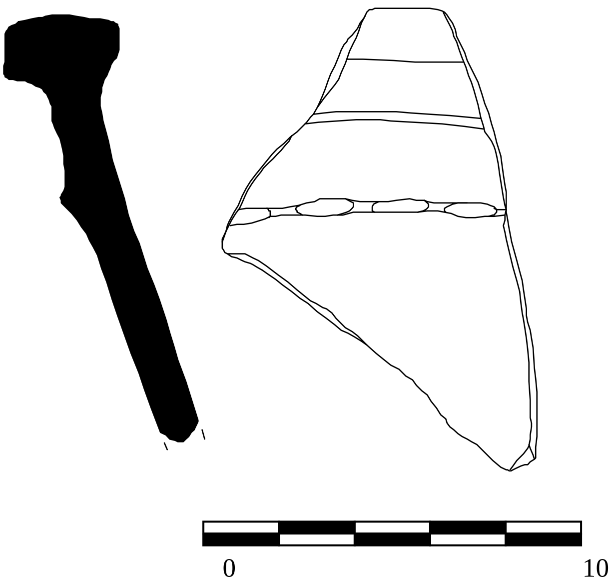
Morfología: Tenemos una pared que asciende recta y abierta hasta llegar a un borde recto y envasado con engrosamiento interno de sección redondeada y saliente externo con labio ancho de sección cuadrangular. Justo debajo del borde el fragmento presenta una pequeña moldurita de sección triangular y más abajo un cordón aplicado.

Del periodo omeya hay un paralelo para este tipo de alcadafe en Calatalifa con un cordón digitado y borde redondeado[23].

Tecnología: Cerámica hecha a torno y/o torneta. La pasta es anaranjada y gris y el tipo de cocción, reductora al interior de la pasta y oxidante por ambas superficies. Las inclusiones donde impera el componente calizo frente al de origen orgánico, se reparten en una proporción media-alta para unos tamaños medianos en general y grandes eventualmente. La pasta se encuentra alisada al interior, mientras que al exterior está bizcochada. Posee decoración aplicada.

Decoración: La decoración consiste en un pequeño cordón aplicado de sección triangular sobre la parte superior de las paredes que alternativamente ha sido presionado con algún objeto oval y alargado.

(23) RETUERCE VELASCO, M., (1998): 343-344 (Tomo I), tipo I.03. 403 (Tomo II).



Serie Jarro/a

El nombre árabe es *ŷarra* y se refiere a una vasija que servía para contener, transportar y escanciar líquidos, correspondiente a su vez con una forma cerrada y con una técnica de fabricación a torno y alguna a mano y/o a torneta. Dentro de esta serie hemos admitido con la misma forma tanto al jarro como a la jarra, diferenciándolos únicamente en que uno llevaría un asa y la jarra dos. La jarra estaría destinada preferentemente para transportar líquidos y mantener el agua fresca, sobre todo cuando el barro fuera poroso. El jarro por su parte estaba dedicado principalmente a escanciar líquidos, pudiendo llevar alguno de los recipientes pico vertedor o pitorro.

Tipo I: En el caso que nos ocupa los fragmentos con los que contamos pertenecen concretamente a las vasijas que presentan un solo asa, es decir a los jarros. Aunque carecemos de bases, podemos decir con el resto del perfil lo probable de unos fondos planos para paredes que ascienden globularmente hasta

llegar a un cuello no muy largo y algo estrecho que asciende de manera vertical para ir exvasándose progresivamente hasta llegar a un borde trilobulado con labio externo. Pueden presentar decoración o no.

- *Jarro (1989/30/1)*

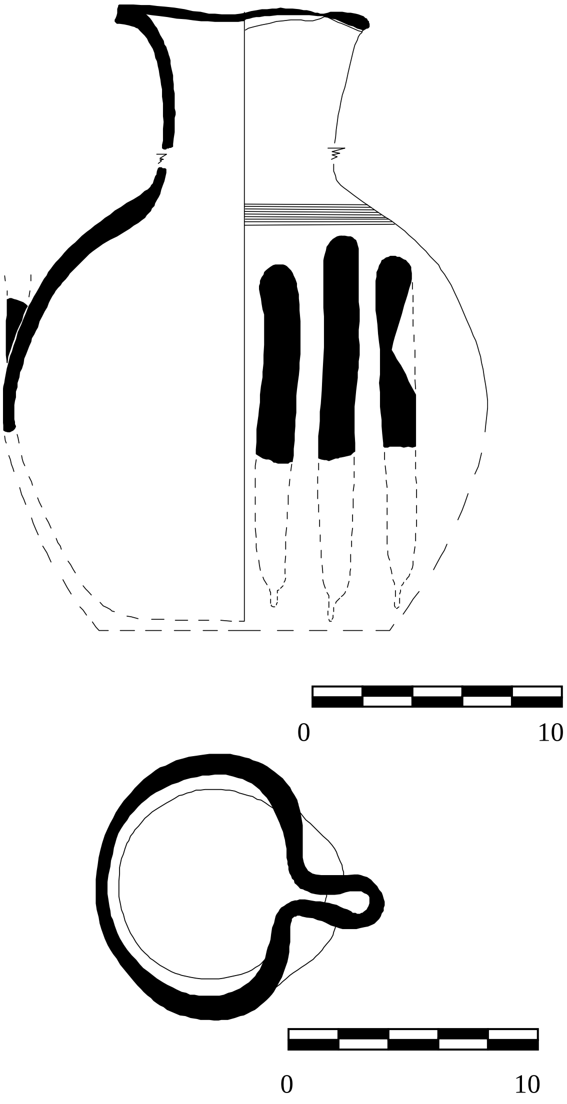
Morfología: Recipiente de base plana con ascenso de paredes globulares hasta alcanzar un cuello no muy largo que asciende en vertical hasta llegar a un borde trilobulado. Al exterior del borde se presenta un labio de sección cuadrangular. Tiene solamente el arranque del asa a la altura media más o menos del cuerpo del cacharro.

En el yacimiento giennense de Cerro Miguelico encontramos algunos paralelos de jarros trilobulados para época temprana con decoración pintada en rojo sobre cuello y borde(24).

Tecnología: Cerámica hecha a torno. La pasta es beige-verdosa y la cocción oxidante. Las inclusiones se reparten en un porcentaje medio con unos tamaños medios para naturalezas rocosas de tipo calizo sobre todo. La pasta se encuentra bizcochada por ambas superficies. Puede presentar decoración pintada e incisa o no.

Decoración: La decoración pintada en negro se combina con la decoración incisa hecha a peine. Grupos de tres trazos de color negro y en vertical se reparten alrededor de todo el galbo, aparte de una banda también de color negro que rodea todo el borde de la vasija tanto al exterior como al interior. La decoración incisa consiste en una banda hecha sobre el barro húmedo con una especie de peine que rodea toda la pieza cerámica por la parte superior del galbo

(24) SALVATIERRA CUENCA, V. y CASTILLO ARMENTEROS, J.C., (2000): 14, fig. 56, 5 y 7.


0
10
0
10

Tipo II: También para esta segunda tipología de la serie Jarro/a, contamos con un ejemplo solamente de contendor para líquidos de un solo asa, es decir, un jarro. Tampoco ahora contamos con bases que ratifiquen el perfil completo, pero a tenor de la morfología podemos decir que la base es plana, las paredes globulares y el cuello estrecho con moldura externa debajo del borde que tiende a envasarse ligeramente. El asa nace en la parte más ancha del galbo y acaba justo a la altura media del cuello. Pueden presentar decoración o no.

- Jarro (1989/30/21)

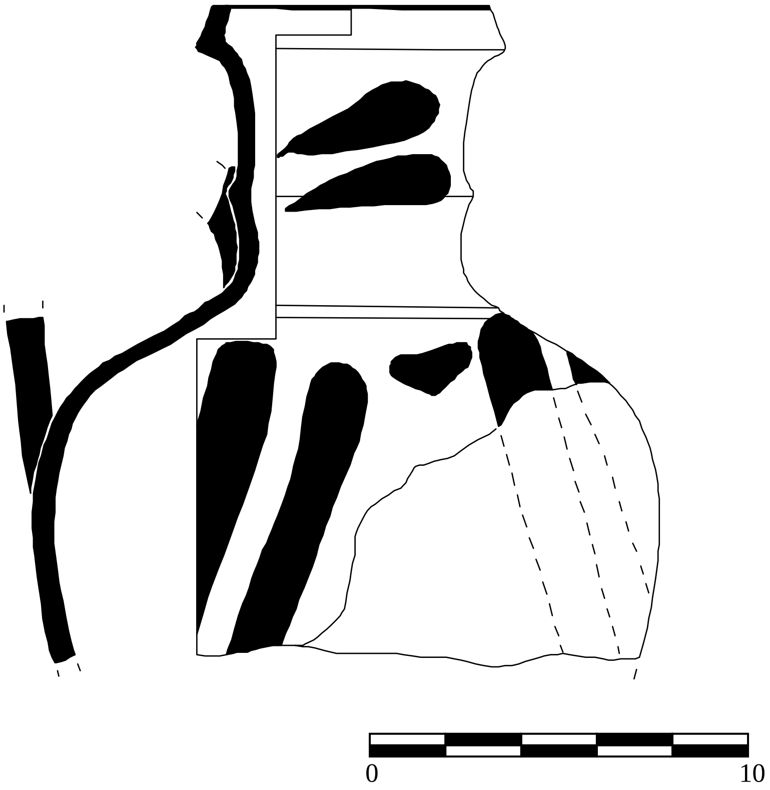
Morfología: Vasija de fondo plano y paredes del galbo con ascenso globular. El cambio de dirección del cuerpo al cuello es suave subiendo ahora en vertical hasta llegar a una moldura justo debajo del borde que vuelve a cambiar la dirección de la pieza para envasarla hacia el interior. El borde es recto. A mitad del tramo del cuello una moldura pequeña de sección triangular rompe la monotonía de la verticalidad. Tiene un solo asa que parte desde el medio del galbo y acaba en la parte baja del cuello.

Tanto en los yacimientos giennenses emirales de Peñaflor como de Cerro Miguelico aparecen bordes parecidos aunque sin cuellos con decoración pintada[(25)].

Tecnología: Cerámica hecha a torno. La pasta es beige-anaranjada y la cocción oxidante. Las inclusiones de variada composición (calizas blancas, rocas intrusivas, mica y elementos de origen orgánico) se reparten en un porcentaje alto para unos tamaños medios. La pasta presenta una aguada anaranjada por ambas superficies, aunque, fruto de la cocción al exterior ha adquirido un color verdoso. Puede presentar decoración pintada e incisa o no.

Decoración: La decoración pintada en negro se combina con una banda incisa. Grupos de tres trazos de color negro y en vertical se reparten alrededor de todo el galbo. Otros grupos de dos trazos también de color negro se encuentran ahora en posición horizontal sobre la superficie externa del cuello. Finalmente, en cuanto a decoración pintada en negro se refiere, una línea muy fina que recae tanto al exterior como al interior rodea todo el borde del jarro. En la parte superior del galbo, casi a la altura de la unión con el cuello, una banda incisa no muy ancha se encarga de rodear toda la pieza.

(25) SALVATIERRA CUENCA, V. y CASTILLO ARMENTEROS, J.C., (2000): 78, fig. 21 (27, 32, 33, 37 y 41) y 135, fig. 51 (11).



Serie Jarrito/a

Es una vasija destinada al servicio de mesa, de forma cerrada y fabricada a torno. La diferencia entre el jarrito/a y el jarro/a como su propio nombre indica se basa simplemente en una cuestión de tamaño. Las funciones salvo alguna variación siguen siendo las mismas que las de la serie anterior. Ahora al reducirse el tamaño de las vasijas incluso podría beberse de ellas directamente. Para estas piezas, aunque escasas, dada la mayor variedad tipológica que pueda existir entre ellas procedemos a separarlas en dos tipos diferentes.

Tipo I: La piezas que presentamos son muy parecidas tipológicamente, por lo que de acuerdo a ello hemos convenido elaborar un solo tipo de jarrito/a, diferenciando eso sí, un subtipo A de un subtipo B, en base a la carena en hombro que pueden presentar algunas de las piezas en la parte superior del galbo. En general se trata de piezas con base plana o ligeramente convexa. Las paredes del galbo son globulares hasta la llegada a un cuello donde la dirección de la vasija se torna en vertical hasta alcanzar un cuello apuntado con labio de sección redondeada al interior. El asa o asas parten de la parte superior del galbo y van a parar a la misma o a una altura superior que la del borde. Pueden presentar decoración o no.

Subtipo A: Carecen de carena en hombro justo en el paso del galbo al cuello.

- Jarrito (1989/30/4)

Morfología: Recipiente de base convexa con ascenso de paredes globulares hasta llegar a un cuello que ascienden de manera vertical para llegar a un borde apuntado con labio interior de sección apuntada. Solo se conserva el arranque del único asa de la pieza en la parte media del galbo sin poderse asegurar la terminación del mismo.

Ejemplos similares para la época que estamos tratando los encontramos en Cervera (Mejorada del Campo) con trazos rojos en vertical[(26)] y en los yacimientos de Peñaflor y Cerro Miguelico[(27)].

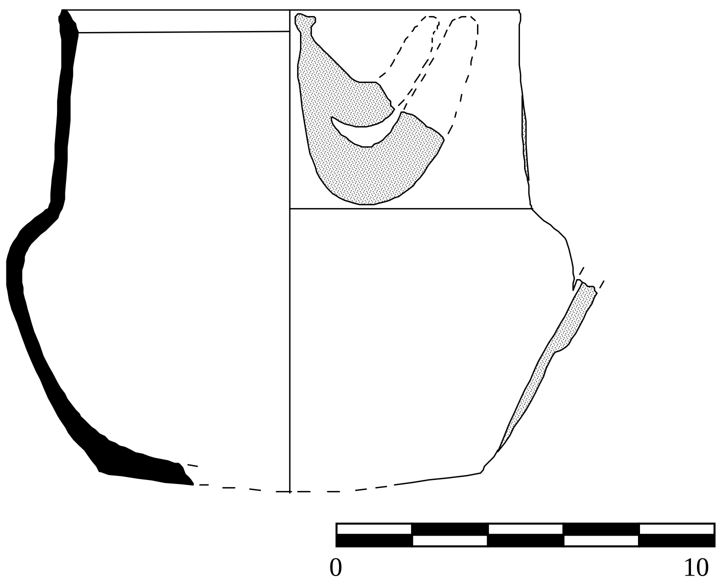
Tecnología: Cerámica hecha a torno. La pasta es beige-verdosa y rojiza la cocción oxidante en su totalidad. Las inclusiones de tamaño medio se reparten en un porcentaje medio-bajo para las calizas y rocas intrusivas como componentes principales. La pasta se encuentra bizcochada por ambas superficies. Presenta decoración pintada.

Decoración: La decoración es pintada de color negro en un origen aunque la oxidación sufrida durante la cocción la volviera de color rojizo. La composición decorativa queda compuesta por grupos de dos trazos en oblicuo sobre el cuello y un trazo vertical en la parte del galbo donde arranca el asa.

---

(26) RETUERCE VELASCO, M., (1998): 195 (Tomo I), Tipo C.13 (157) (Tomo II).

(27) SALVATIERRA CUENCA, V. y CASTILLO ARMENTEROS, J.C., (2000): 79, fig. 22, bordes 4, 12, 16, 21, 22 y 30, y 138, fig. 54.



Subtipo B: Tienen carena en hombro justo en el paso del galbo al cuello.

- Jarrito (1989/30/2)

Morfología: Recipiente de base convexa con ascenso de paredes globulares hasta llegar a una carena en hombro que marca el ascenso de unas paredes que suben de manera recta pero envasadas hacia un borde apuntado con labio interno de sección algo apuntada. Las asas de sección circular arrancan desde la zona de mayor anchura en el galbo para ir a morir a la altura del mismo borde al que supera escasamente por unos milímetros.

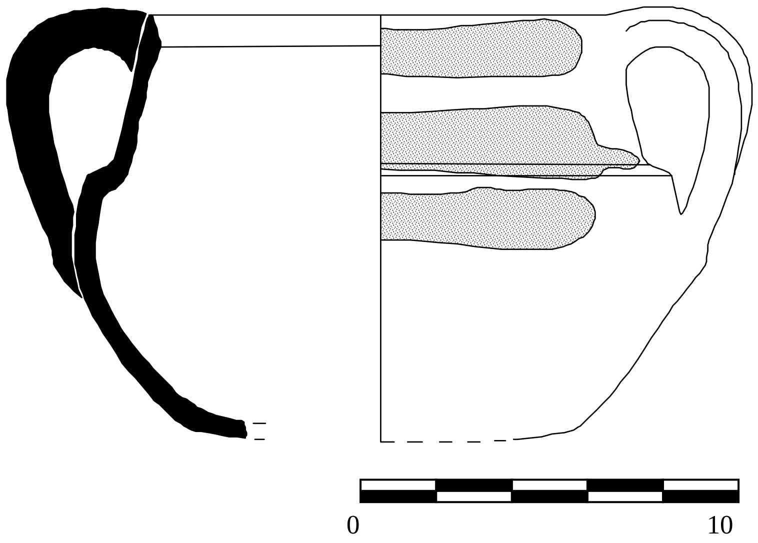
Paralelos para nuestra jarrita los encontramos encuadrados dentro de la época emiral en diversos puntos de la meseta castellana, como Cervera, Calatalifa, etc.,[28] y en Cerro Miguelico (Jaén) también con las paredes del cuello envasadas aunque sin carena y sin decorar[29].

(28) RETUERCE VELASCO, M., (1998): 196-197 (Tomo I, Tipo C.14 (Tomo II)).

(29) SALVATIERRA CUENCA, V. y CASTILLO ARMENTEROS, J.C., (2000): 137, fig. 53, 1.

Tecnología: Cerámica hecha a torno. La pasta es beige-verdosa y la cocción oxidante. Las inclusiones casi inapreciables debido a su pequeño tamaño se reparten en un porcentaje medio para unos componentes mayoritarios de calizas blancas. La pasta se encuentra bizcochada por ambas superficies. Presenta decoración pintada.

Decoración: La decoración es pintada de color rojo, disponiéndose en dos grupos de tres trazos en horizontal sobre el cuello y parte superior del galbo.



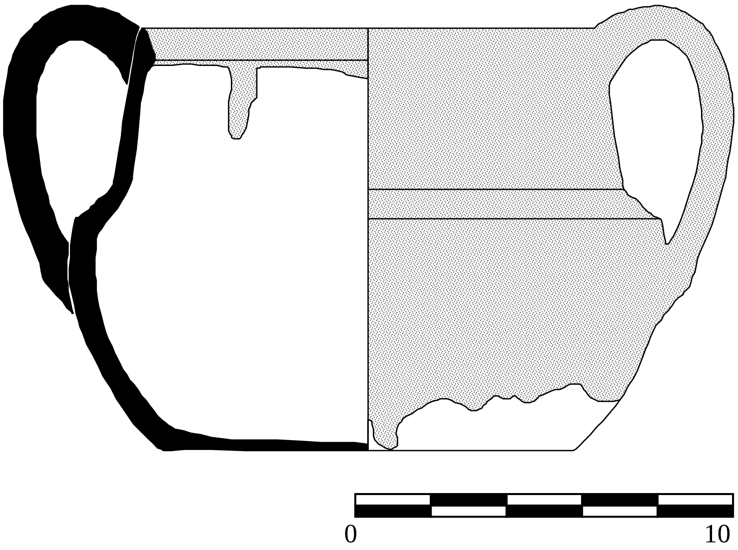
- *Jarrito (1989/30/7)*

Morfología: Recipiente de base plana con ascenso de paredes globulares hasta llegar a una carena en hombro que marca el ascenso de unas paredes que suben de manera recta aunque con un ligero envasamiento al interior para acabar en un borde apuntado y con labio interno de sección también apuntada. Las asas de sección circular arrancan desde la zona de mayor anchura en el galbo para ir a morir a la altura del mismo borde al que sobresale por arriba casi en un centímetro.

Para este caso se le pueden aplicar los mismos paralelos que se han

aplicado para la forma anterior.

Tecnología: Cerámica hecha a torno. La pasta es anaranjada y grisácea mientras que la cocción es reductora al interior y oxidante por ambas superficies. Las inclusiones de naturaleza caliza, intrusiva y orgánica se reparten en un porcentaje medio para unos tamaños medianos-pequeños. No tiene decoración presentando un engobe de color rojo para casi la totalidad de la superficie externa y parte de la interna.



Serie Marmita

Un solo fragmento representa esta serie dentro del conjunto del lote cerámico, es por ello que prescindamos de catalogarlo dentro de tipología alguna, destacando sobre todo la fabricación tosca de la pieza.

- *Marmita (1989/30/13)*

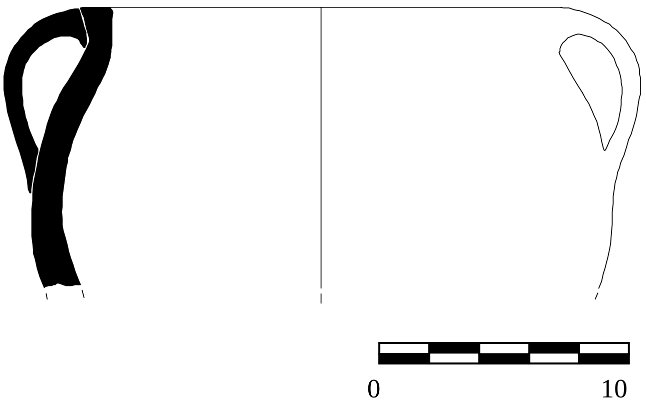
Morfología: Recipiente carente de base, con paredes muy gruesas y globulares que sin cuello aparente van cerrando hasta llegar a un borde ancho y recto. Conserva las dos asas de sección aplanada que parten de la parte superior del galbo y terminan justo a la altura del borde. El grosor de las paredes del

galbo se va ensanchando a medida que bajan hacia la base.

Ollas hechas a mano de época emiral las encontramos en Peñaflor y Cerro Miguelico[(30)].

Tecnología: Cerámica hecha a mano y/o a torno lento. La pasta es de color anaranjada y gris y la cocción reductora al interior de la misma y oxidante por ambas superficies. Las inclusiones de tamaño grueso abundantes en calizas, rocas intrusivas y mica se reparten en un porcentaje medio-alto. La pasta se encuentra bizcochada por ambas superficies, presentando un ennegrecimiento al exterior y parte del interior, sobre todo en su zona baja. ¿Presenta decoración incisa?

¿Decoración?: La decoración se presenta en una sola de las dos asas con incisiones en oblicuo sobre la parte baja del mismo, es por ello que seamos reticentes a la hora de clasificarlo como un motivo decorativo.



(30) SALVATIERRA CUENCA, V. y CASTILLO ARMENTEROS, J.C., (2000): 74, fig. 17, bordes 5 y 13 y 73, fig. 16, bordes 6 y 20.

Serie Anafe

Cerámica de cocina con forma cerrada y fabricación en nuestro caso a torneta y/o a mano. La palabra anafe deriva del árabe *al-nafīj* que significa horno portátil para calentar o cocer, guisar o para la propia calefacción.

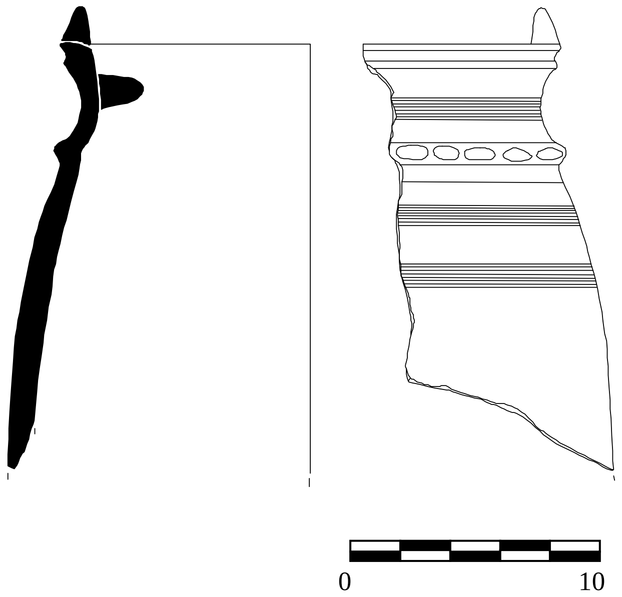
Tipo I: Vasijas hechas a mano y/o a torneta de paredes gruesas y globulares que ascienden hasta llegar a un borde envasado. Tiene algunas protuberancias triangulares en la parte superior del borde con la funcionalidad de sujetar a las piezas que se apoyaran encima de él, y otras, colocadas en horizontal, en la parte interior de la pieza. Presenta decoración combinada, tanto incisa como aplicada.

Anafe (1989/30/14)

Morfología: Recipiente con paredes gruesas y globulares que ascienden hasta llegar a un moldura o cordón aplicado de sección redondeada para ir abriéndose y acabar de manera exvasada en un borde inclinado al interior y con otra pequeña moldurita de sección triangular justo bajo un saliente apuntado. Posee algunas protuberancias triangulares, sin poder precisar el número concreto, arriba del borde y otras en la parte interna superior también de forma triangular para la sujeción de las vasijas que se dejaran caer sobre ellas. El grosor de las paredes es considerable en comparación al de otras series.

Tecnología: Cerámica hecha a mano y/o a torneta. La pasta es de color anaranjada y gris y la cocción reductora al interior de la misma y oxidante por ambas superficies. Las inclusiones de tamaño grueso abundantes en calizas, rocas intrusivas y mica se reparten en un porcentaje medio-alto. La pasta se encuentra bizcochada por ambas superficies, presentando un ligero ennegrecimiento sobre la parte externa. Presenta decoración pintada, aplicada e incisa.

Decoración: La decoración es abundante y profusa en tipos. Tiene unas bandas de color blanco en horizontal que se le han aplicado sobre el borde externo y bajo la banda que comprende un cordón aplicado. Dicho cordón aplicado de sección redondeada se coloca en la parte superior del cuerpo imprimiéndose al mismo con incisiones ovales en posición horizontal. La tercera combinación decorativa consiste en tres bandas de similar grosor hechas sobre el barro húmedo a peine que se distribuyen de nuevo horizontalmente, una sobre la parte superior al cordón aplicado y dos, a distinta altura, bajo él.



Serie Orza/Orcita

Cerámica de almacenamiento con la forma cerrada, aunque a veces la boca del recipiente sea excesivamente abierta. Fabricada a torno y/o a torneta. Proveniente del nombre árabe *qulla*, es un recipiente que serviría como contenedor principalmente de alimentos sólidos aunque sin descartar algunos líquidos como el aceite. Pudo transportarse con mayor facilidad que la tinaja, vasija bastante más grande y por tanto con más dificultad de movimiento. Hay variantes muy pronunciadas de tamaños en este tipo de formas, siendo el uso de las pequeñas orcitas distinto al de las grandes o medianas.

Tipo I: Vasijas de muy pequeño tamaño con bases planas, paredes muy curvadas y cuello recto y vertical que carece tanto de labio externo como interno.

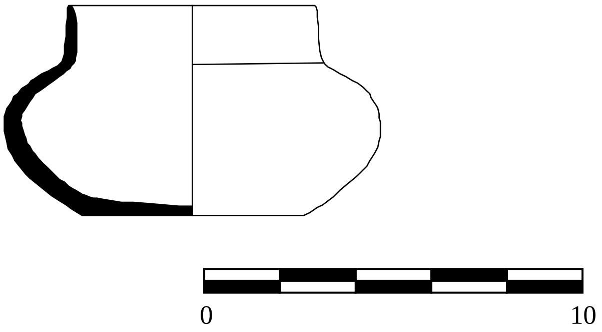
- *Orcita (1989/30/5)*

Morfología: Recipiente de muy pequeño tamaño que reproduce en la

forma a otras vasijas mayores de similares características. La base es plana, abriéndose las paredes del galbo de manera muy pronunciada hasta llegar a un cuello de pequeña altura que asciende de manera vertical para acabar en un borde apuntado.

Para mediados del siglo IX y principios del X encontramos un borde de orcita similar al nuestro en Atarfe(31).

Tecnología: Cerámica hecha a torno. La pasta es de color beige y la cocción oxidante por completo. Las inclusiones se presentan repartidas en un porcentaje medio para unos tamaños pequeños. El componente principal vuelve a ser las rocas de calizas blancas. La pasta con zonas muy quemadas debido a un sometimiento al fuego por causas desconocidas tiene engobada en rojo prácticamente toda la superficie externa. No presenta decoración.



Serie Candil

Es una cerámica asociada a la iluminación. Es una forma cerrada entre nuestros ejemplares, ya que no contamos con ningún ejemplo de cazoleta o de pie alto. La técnica de fabricación es a torno. El nombre árabe es *qandīl*. Normalmente estos objetos servían para iluminar ante todo ambientes cerrados pero también en caso de oscuridad nocturna se recurrían a ellos para adelantar camino al aire libre.

Entre las series cerámicas, el candil se considera si no el mejor, sí de los mejores "fósiles directores" para encuadrar cronológicamente un lote de

---

(31) CARVAJAL LÓPEZ, J.C., (2008): 431, Lámina 12, 17 J-RB MI 11010-6.

material, sobre todo dentro de la época islámica andalusí.

Tipo I: Se trata de los candiles de piquera alargada con bases planas, golletes y cuellos largos que ascienden de forma recta y entrante hasta llegar a un borde que tiende a exvasarse mucho hacia el exterior. Como es propio de esta época y más tarde de la época califal, entre la base de la cazoleta y el gollete los candiles presentan la típica carena característica del periodo omeya en la península. Pueden presentar o no decoración.

- Candil (1989/30/20)

Morfología: Candil de piquera alargada con base plana en la cazoleta que tiende a abrirse hasta llegar a una carena plana que marca el inicio del ascenso del gollete y cuello de manera recta y entrante para acabar en un borde muy exvasado y redondeado al exterior. El asa, de sección circular parte de la unión de la cazoleta con el gollete y acaba justo a la altura del borde. La piquera tiene huellas de haber sido recortada cuando el barro aún estaba húmedo con anterioridad a la cocción. Igualmente en el extremo final de la misma, aún se conservan restos del quemado de la llama que la iluminaba.

Los paralelos para este tipo de candil son abundantes desde época temprana, ya sean en la Meseta, Toledo[(32)], en Peñaflor o Cerro Miguelico con algunas asas hacia el interior[(33)] o en Marroquíes Bajos[(34)]. Candiles de similar tipología los encontramos también entre los materiales exhumados en las excavaciones del monasterio de Bobastro[(35)].

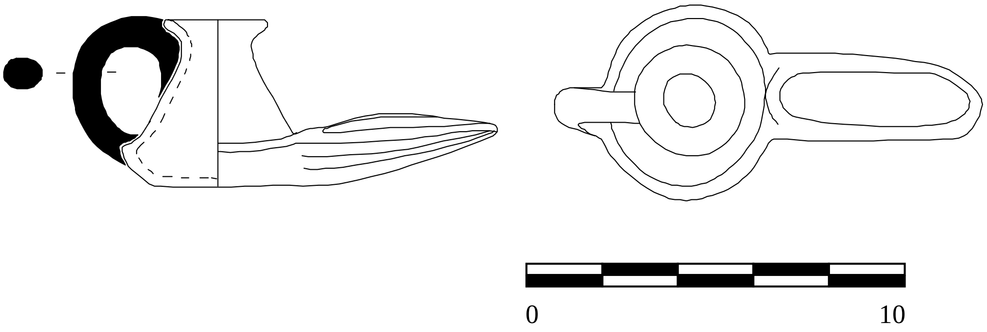
Tecnología: Cerámica hecha a torno y recortada a mano. La pasta es parduzca muy clara mientras que la cocción es oxidante. Las inclusiones de naturaleza caliza, intrusiva y orgánica se distribuyen en un porcentaje medio para unos tamaños pequeños. A la pasta se le ha aplicado una aguada superficial del mismo color. No presenta decoración.

(32) RETUERCE VELASCO, M., (1998): 384-386 (Tomo I), Tipo p.01, Subtipo D, 452 (Tomo II).

(33) SALVATIERRA CUENCA, V. y CASTILLO ARMENTEROS, J.C., (2000): 83, fig. 26 y 147, fig. 63.

(34) PÉREZ ALVARADO, S., (2003): 113-114, 227, Lámina 77, Tipo 1.1.

(35) PUERTAS TRICAS, R., (2006): 32, fig. 12 y 35 fig. 18.

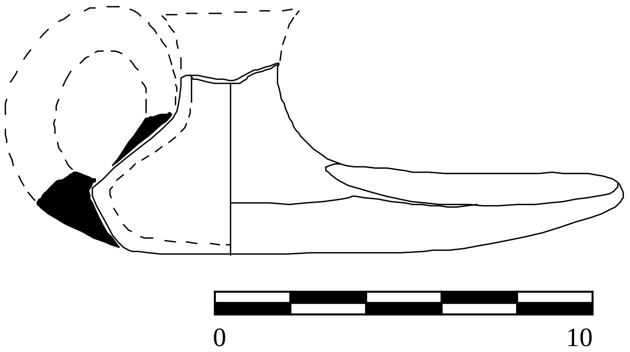


- *Candil (1989/30/9)*

Morfología: Candil de piquera alargada con base plana en la cazoleta que tiende a abrirse hasta llegar a una carena plana que marca el inicio del ascenso del gollete y cuello de manera recta y entrante. Carece de borde que, al igual que en el caso anterior, intuimos sería exvasado. El asa, de sección circular, parte de la unión de la cazoleta con el gollete y acaba casi en unión al lugar de arranque en la parte inicial del gollete. Conserva restos del quemado de la llama en el extremo de la piquera.

Los paralelos expuestos para el caso anterior son aplicables para este mismo ejemplar al haber sido ambos encuadrados dentro de una misma tipología.

Tecnología: Cerámica hecha a torno y recortada a mano. La pasta es rojiza y beige y la cocción oxidante por completo. Las inclusiones se distribuyen en un porcentaje medio para unos tamaños pequeños. Los componentes principales vuelven a ser las calizas. La pasta se presenta bizcochada sin ningún tipo de aguada. No presenta decoración.



Serie Cangilón

Es una cerámica asociada a la extracción del agua. Se trata de un recipiente por lo general de mediano o gran tamaño con el cual se extrae y vierte agua mediante el giro de una noria de pozo o de río. La mayoría de las cerámicas pertenecientes a esta forma presentan dos escotaduras al menos para la introducción de cuerdas paralelas que sujeten la vasija a la rueda de la noria. Esta es la forma con mayor variedad tipológica de todas cuantas conforman las series cerámicas, no existiendo por lo general ninguna pieza de cangilón que se le parezca a otra. El nombre árabe es *qadūs*.

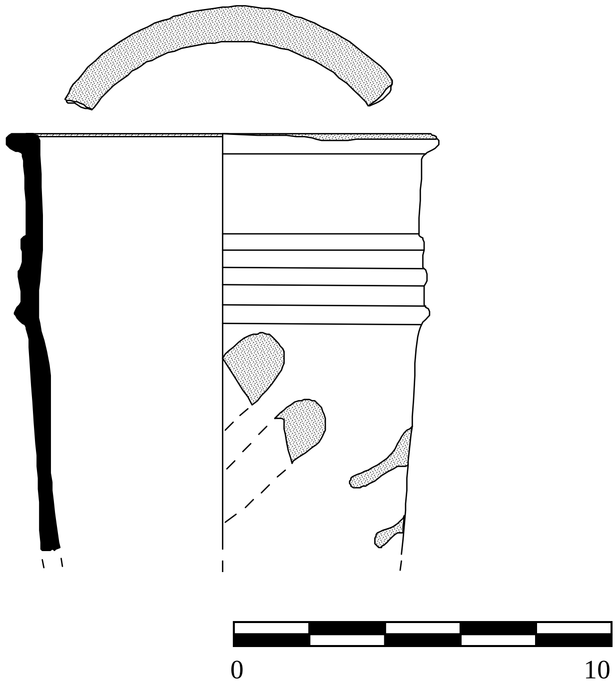
En el caso que nos ocupa existe la duda del grosor de las paredes, quizá demasiado finas para la función de arrastrar continuamente el agua, pero la falta de huellas de asas en un cuello excesivamente largo tampoco termina de cuadrar a la hora de atribuirlo dentro de la serie jarro/a.

- *¿Cangilón o jarro? (1989/30/3)*

Morfología: Recipiente especializado carente de la zona inferior. Las paredes ascienden de manera recta y vertical, abriéndose a medida que avanzan hacia el borde que acaba de manera recta con pequeño engrosamiento al exterior para formar un labio de sección redondeada. En la zona superior de las paredes, pero antes de alcanzar el borde, tres pequeñas molduritas de sección apuntada y redondeadas interrumpen momentáneamente la verticalidad del cuerpo de la vasija.

Tecnología: Cerámica hecha a torno. La pasta es de color anaranjada-rojiza y la cocción oxidante. Las inclusiones de tamaño medio, son abundantes en calizas, rocas intrusivas y mica repartiéndose por la totalidad de la pieza en un porcentaje medio-alto. La pasta se encuentra bizcochada por ambas superficies. Presenta decoración pintada.

Decoración: La decoración está pintada en rojo con grupos de dos trazos alargados y en oblicuo que se disponen debajo de las tres pequeñas molduritas de la parte superior de las paredes. Una banda de color rojo también rodea todo el ancho del borde recayendo por algunas zonas tanto al exterior como al interior del mismo.



Serie Tambor

Es una cerámica asociada a la función de instrumento musical de

percusión. Los objetos calificados dentro de la serie tambor tienen abiertos los dos extremos, definiéndose por tener la mitad inferior de manera tubular cilíndrica que a medida que suben las paredes ir exvasándose para formar una segunda mitad superior con forma de cazoleta y borde envasado. El nombre deriva del árabe *tanbūr*, que a su vez procede del persa *tabīr*. Otros nombres árabes para definir a este objeto musical serían, *duff*, *ṭabal* o *tiryal*.

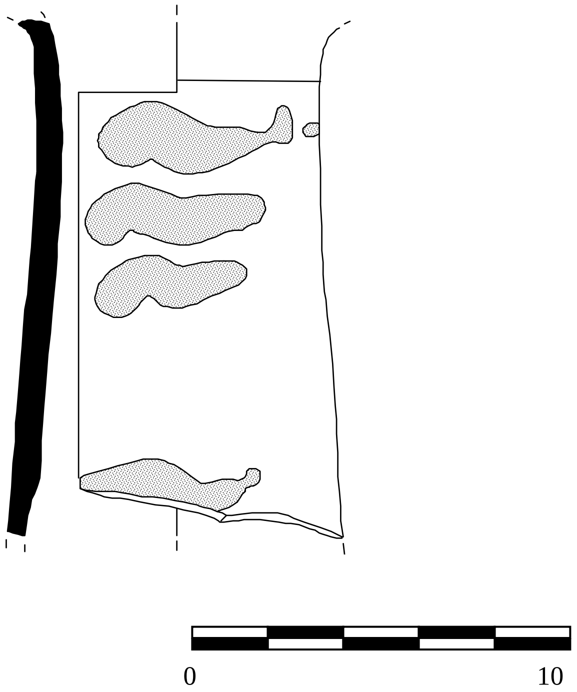
- *Tambor (1989/30/8)*

Morfología: Recipiente cilíndrico con ascenso de paredes verticales y algo envasadas para cambiar de dirección y empezar a exvasarse ampliamente. Ejemplares de tambores de pequeño tamaño los encontramos para el periodo omeya en la zona de la Meseta, concretamente en el área geográfica de Madrid[(36)].

Tecnología: Cerámica hecha a torno. La pasta es de color anaranjada, ocre y grisácea. La cocción presenta reducción al interior y oxigenación por ambas superficies. Las inclusiones se reparten en un porcentaje medio para unos tamaños medianos-pequeños. Las calizas, las rocas intrusivas y los elementos de origen orgánico son sus componentes principales. La pasta se encuentra bizcochada por ambas superficies. Presenta decoración pintada.

Decoración: La decoración está pintada en rojo con grupos de tres trazos colocados en horizontal alrededor de todo el cilindro cerámico, tanto en la parte superior del tubo como en la inferior.

(36) RETUERCE VELASCO, M., (1998): Tomo I, 393 y 394 y Tomo II, Tipo Q.01.


0
10

FUENTES

IBN ˁIḎĀRĪ, *Bayān: al-Bayān al-mugrib,* I y II, ed. G. S. Colin y É. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée Kitāb al-Bayān al-Mugrib par Ibn ˁIḏārī al-Marrākušī et fragments de la chronique de ˁArīb. Nouvelle édition publiée d'après l'édition de 1848-1851 de R. Dozy et de nouveaux manuscrits*, 2ª ed., Leiden, 1948-1951; trad. francesa por É. Fagnan, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano 'l-Mogrib*, 2 vols. Argel, 1901-1904; III, ed. G. S. Colin y É. Lévi-Provençal, *al-Bayān al-Mugrib, tome troisième. Histoire de l'Espagne musulmane au Xème siècle. Texto árabe publié pour la première fois d'après un manuscrit de Fès*, París, 1930; trad. castellana F. Maíllo Salgado, *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de taifas (al-Bayān al-Mugrib), estudio, traducción y notas, Salamanca, 1993; Crónica Anónima de los Reyes de taifas*, trad. castellana parcial por F. Maíllo Salgado, del vol. III del *Bayān*, 289-316, Madrid, 1991; IV, ed. Iḥsān ˁAbbās, 1983 (Almorávides); V, ed. M. I. Kattānī, M. Tawīt, M. Znībar y A. Q. Zamāma, Beirut-Casablanca, 1985 (Almohades); trad. castellana del vol. V por A. Huici Miranda, *Colección de Crónicas Árabes de la Reconquista*, vols. II y III, Tetuán, 1953-54.

AL-JUŠANĪ, *Taˀrīj Quḍāt Qurṭuba*, ed. y trad., *Historia de los Jueces de Córdoba*, Madrid, 1914, de J. Ribera, p. 128 y trad. 157.

BIBLIOGRAFÍA

CANO MONTORO, E., (2010): "Materiales emirales hallados en la alcazaba de *Madīnat Bāguh* (Priego de Córdoba) procedentes de la amortización de un silo", *Arte, Arqueología e Historia*, 17 (Córdoba), pp. 161-171.

CANO MONTORO, E. (2013): *La región de Priego de Córdoba (Kūrat Bāguh) en el proceso de formación de al-Andalus (siglos VIII-XI)*, Tesis Doctoral inédita defendida en la Universidad de Granada, bajo la dirección de los profesores A. Malpica Cuello y V. Martínez Enamorado.

CARMONA ÁVILA, R. (2009a): "De nuevo sobre las murallas medievales de Priego (Córdoba): consideraciones en torno a la errónea identificación del Arco de San Bernardo con la Puente Llovía", *Antiqvitas*, 21 (Priego de

Córdoba), pp. 193-207.

CARMONA ÁVILA, R. (2009b): "La madina andalusí de *Bāguh* (Priego de Córdoba): una aproximación arqueológica", *Xelb*, 9 (Silves), pp. 229-257.

CARMONA ÁVILA, R., (2009c): "Priego de Córdoba. Museo Histórico Municipal", *Boletín de la Asociación Provincial de Museos locales de Córdoba*, 10 (Bujalance), pp. 257-305.

CARMONA ÁVILA, R. y LUNA OSUNA, D. (2007a): "Priego romano: el horno de cal y la necróplis de c/ Ramón y Cajal, nº 39. Informe de la actividad arqueológica urgente realizada en 2007", *Antiqvitas*, 18-19 (Priego de Córdoba), pp. 43-80.

CARVAJAL LÓPEZ, J.C., (2008): *La cerámica de Madinat Ilbira (Atarfe) y el poblamiento altomedieval de la Vega de Granada*. Atarfe.

CASTILLO GALDEANO, F., y MARTÍNEZ MADRID, R., (1993): "Producciones cerámicas en *Baŷŷāna*". *La cerámica altomedieval en el sur de al-Andalus*, A. Malpica Cuello (ed.), Granada, Universidad de Granada, pp. 67-116.

MARTÍNEZ ENAMORADO, V., (1998): "Sobre *Madīnat Bāguh*. Aspectos historiográficos de una ciudad andalusí y su alfoz, *Antiqvitas*, 9 (Priego de Córdoba), pp. 129-149.

PÉREZ ALVARADO, S. (2003): *Un indicador arqueológico del proceso de islamización. Las cerámicas omeyas de Marroquíes Bajos*, Jaén.

PUERTAS TRICAS, R., (2006): "Iglesias rupestres de Málaga", *CEDMA*, Málaga, pp. 27-42.

RETUERCE VELASCO, M. (1998): *La cerámica andalusí de la Meseta*, Madrid, tomos I y II.

RETUERCE, M. y ZOZAYA, J. (1986): "Variantes geográficas de la cerámica omeya andalusí: los temas decorativos", *La ceramica medievale nel Mediterraneo occidentale*, Firenze, pp. 69-128.

SALVATIERRA CUENCA, V. y CASTILLO ARMENTEROS, J. C., (1992): "El Cerro de Peñaflor. Un posible asentamiento beréber en la Campiña de Jaén", *Anaquel de estudios árabes*, VIII (Madrid), pp. 153-162.

SALVATIERRA CUENCA, V. y CASTILLO ARMENTEROS, J. C. (2000): *Los asentamientos emirales de Peñaflor y Miguelico. El doblamiento hispano-musulmán de Andalucía Oriental. La Campiña de Jaén (1987-1992)*, Jaén.

LÁMINAS

Lámina 1. Fuente (1989/30/12)

Lámina 2. Plato (1989/30/17)

Lámina 3. Jarro (1989/30/1)

Lámina 4. Marmita (1989/30/13)

Lámina 5. Anafe (1989/30/14)

Lámina 6. ¿Cangilón? (1989/30/3)

Lámina 7. Tambor (1989/30/8)

علاقة اللون بالصورة الشعرية في شعر ابن خفاجة الأندلسي

(450 – 533هـ)

أ. زاهر بن بدر الغُسيني
(جامعة السلطان قابوس، سلطنة عُمان)

BIBLID [1133-8571] 20 (2013) 105-124

Resumen: “La relación entre el color y la imagen poética en la poesía de Ibn Ḫafāğa al-Andalusī”. El presente estudio aborda la relación entre el color y la imagen poética en la poesía de Ibn Ḫafāğa, cuyo nombre permanece ligado a la poesía de la naturaleza del “paraíso perdido” de Al-Andalus, y cuya percepción poética de la naturaleza le distinguió del resto de los poetas andalusíes y árabes. Si bien el color es, generalmente, un elemento con el que se adornan los poemas árabes, en el caso de la poesía andalusí resulta ser un reflejo de las sensaciones y de la identidad andalusí. En el caso de Ibn Ḫafāğa es un fenómeno destacado dentro de su imaginario poético, pues representa con fidelidad los ecos del sentimiento del poeta. No se trata de algo arbitrario y secundario, lejos de la percepción y el sentimiento, sino de un recurso utilizado conscientemente para ofrecer su propia visión del mundo que le rodeaba.

Palabras clave: Literatura andalusí, poesía andalusí, Ibn Ḫafāğa, imagen poética, el color y la poesía.

Abstract: “The relationship between color and poetical image in the poetry of Ibn Ḫafāğa al-Andalusī”. This paper addresses the relationship between color and poetical image in the poetry of Ibn Ḫafāğa, whose name remains linked to the nature poetry of the Andalusi “lost paradise”, and whose poetic perception of nature distinguished him from other Andalusi and Arab poets. While color is usually a decorating element in Arab poetry, it turns to be in Andalusian poetry a reflection of the feelings and identity of Andalusi writers. Particularly in the case of Ibn Ḫafāğa, color is a

prominent phenomenon echoing faithfully the sentiment of the poet. It is not an arbitrary and secondary element, far away from perception and feeling, but a resource used consciously to offer his own vision of the world around him.

Key words: Andalusi Literature, Andalusi Poetry, Ibn Ḫafāǧa, poetical images, color in poetry.

ملخص البحث: تستهدف هذه الدراسة اللون وعلاقته بالصورة الشعرية في شعر ابن خفاجة الأندلسي الذي ارتبط اسمه بشعر الطبيعة في بلاد الفردوس المفقود، إذ كان إحساسه بالطبيعة مغايراً تفرَّد به لا بين شعراء الأندلس وحدهم؛ بل بين شعراء العربية جميعاً. فإذا كان اللون –في أغلب الأحيان– صَنْعَةً تُزيَّن بها الأشعار العربية؛ أصبح مع الطبيعة الأندلسية انطباعاً وهوية للإحساس الأندلسي، فشكلت هذه الألوان ظاهرة بارزة في صور ابن خفاجة الشعرية، إذ كانت تُمثِّل إلى حدٍّ معقول صدى عاطفة هذا الشاعر ولم تكن دلالة الألوان في صوره الشعرية اعتباطية ثانوية؛ بعيدة عن الوعي والإدراك؛ بل هي عملية قَصْدِية، حاول من خلالها تقديم رؤيته اتجاه العالم المحيط به.

كلمات مفاتيح: الأدب الأندلسي، الشعر الأندلسي، ابن خفاجة، الصورة الشعرية، اللون والشعر.

يحتل اللون مكانةً بارزةً في عالم الشعر، إذ يلعب دوراً كبيراً في إظهار حالة الشاعر الوجدانية، والكشف عن عوالمه ومعاناته الداخلية، كما أنه رُكنٌ أساسٌ في بناء الصورة الشعرية، لا يقتصر تأثيره على الأبصار فحسب؛ بل يدخل في عالم أعمق من مجرد النظر إليه بالعين المجرَّدة؛ ويُدْخِل شعوراً من نمطٍ آخر إلى النفس وعالم الحس، وبالتالي هو ليس تطريزاً شكليّاً؛ بل هو شمولي؛ تختلف نسبة القَصْدِية في استعمال الشعراء له، إذ كان في ثقافة الصحراء العربية القديمة شحيحاً ومرتبطاً بطبيعة الصحراء الجافة المعدَمَة، غير أنه شهد ازدهاراً في بلاد الأندلس، إذ انتقل العرب من طبيعةٍ صحراويةٍ صفراء؛ إلى طبيعةٍ خصبةٍ خضراء مُزركشة بأنواع وألوان الحياة.

تستهدف هذه الدراسة اللون وعلاقته بالصورة الشعرية في شعر ابن خفاجة الأندلسي الذي عاش خلال الفترة (ما بين سنتي) (450-533هـ)، ارتبط اسمه خلالها بشعر الطبيعة في بلاد الفردوس المفقود، إذ كان إحساسه بالطبيعة مغايراً تفرَّد به لا بين شعراء الأندلس وحدهم؛ بل بين شعراء العربية جميعاً، فيجعلك وأنت تقترب من ديوانه الشعري تنصهر بالحس الجمالي في إدراكه للطبيعة المحيطة، الذي تتحول فيه قصائده إلى لوحةِ فنانٍ تُغلِّفُها ألوانٌ عكست نفسيته ومعاناته الداخلية، سعى من خلالها تمرير خطابٍ أو التعبير عن أشياء تُخالجه، وما كان ليحظى بلقب (جنَّان الأندلس) لولا وعيه التام بقيمة اللون في معادلة القصيدة الأندلسية التي اشتغل عليها بالموازاة وحُبِّه للطبيعة، حتى عدَّه شوقي ضيف أكبر شعراء الطبيعة عند العرب في مختلف العصور. (**مرجع شوقي ضيف؟**)

إن محاورتنا اللون بصرياً في لوحةٍ أو مشهدٍ ما؛ يُوقِعُنا تحت تأثير تشكيله، ليصل إلى إدراكنا عبر العين، ويُمارس فعاليته ضمن حدود واقعية ومساحته وتدرجه، بمعنى: أنها انفعالات تقع تحت تأثير جاذبية

اللون المشاهَد، في حين نجد اللون بوصفه لفظة منطوقة تمتلك قوة أكبر، وتُعطي مجالات ذهنية وتخييلية أوسع، وهو ما ذهب إليه –أيضا– ''غراهام كوليير'' في معرض حديثه عن كيفية تأثرنا باللون؛ إذ حين يكون التأثير الرئيس هو إثارة مشاعر نستطيع التعرف عليها كالسعادة والحزن والابتهاج، أو القلق، فإن اللون يكون تعبيريا بصورة أساسية. في حين عندما يكون التأثير بصورة غير واضحة في المشاعر، يختلط فيها التفكير التخيلي والأحلام واستثارة ذكريات ضائعة مع الإحساس تكون للون عندئذ قوة رمزية. وهذا يعني أن اللون الذي يملك فاعلية نفسية لا بد أنه سيحتوي على تأثير تعبيري في الإحساس، وهو ما يُمارس تأثيراً رمزياً[1]، بمعنى: طاقة اللون التعبيرية تمتلك قدرات إضافية تُعطي أذهاننا ومُخيلتنا مساحةً واسعة للتأمل والتعبير، أي أن السياق التعبيري يُعطي اللفظة اللونية مكامنَ إضافية وقدرات أقوى، يقول أبو العتاهية (ت211هـ):

وَلِلدَهرِ أَلوانٌ تَروحُ وَتَغتَدي   وَإِنَّ نُفوساً بَينَهُنَّ تَسيلُ[2]

وتلعب الألوان دوراً رئيساً في تشكيل المشهد الشعري، إذ تأتي في مُقدِّمة المدركات الحسية ذات الصلة بالصورة الشعرية التي يصل من خلالها الشاعر إلى غايته؛ إذ هي مدخلٌ أساس لفهم الصورة، لأنها تمتلك فاعلية بصرية تُخاطب الوجدان، وتعتمد بشكلٍ كبيرٍ على الإحساس اللوني عند الشاعر؛ الذي يختلف من شاعرٍ إلى آخر؛ ومن تجربة إلى أخرى، وهذا يؤكِّد طابع الفردية والخصوصية في التوظيف اللوني، وطبيعة التغاير والتباين في التجربة بين شاعرٍ وآخر تُوتِّرُ الاختلاف في طبيعة الدلالة، وبالتالي يُخطئ من يرى أن اللون في الشعر له معنى متشابه؛ إذ تختلف دلالة النص الشعري والمعاناة الداخلية المراد إسقاطها في أعماق النص؛ ''فلكل واحد عالمه الخاص ومعاناته الخاصة التي يربطها بالألوان حسب رؤيته للأشياء من حوله؛ فيتفاوت توظيف اللون بتفاوت أمزجة الشعراء''[3].

مفهوم الصورة الشعرية:

يُمثِّل الشعر جزءاً أساسًا في عالم الأدب، فهو فضاءٌ جميلٌ، مفعم بالحركة والألوان في لغةٍ شعريةٍ لا تعترف بالحدود والمنطق ''يعتمد على الخيال أو الرؤية التي تحيد بدلالة اللغة الحقيقية عما وضعت لها أصلاً؛

---

(1) الفن والشعور الإبداعي، غراهام كوليير، ترج. منير الأصبحي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، 1983م، ص 250–251.

(2) ديوان أبي العتاهية، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1986م، ص 356.

(3) التشكيل اللوني في الشعر العراقي الحديث، دراسة محمد صابر عبي ، مجلة الأقلام، بغداد، ع 11، 1989م، ص 169.

لتشحنها بمعان جديدة وإيحاءات غير مألوفة''[4]. ولم يتعمّق أحد من النقاد القدماء -وفقاً لرأي- محمد غنيمي هلال[5]- ما تعمَّقه عبد القاهر الجرجاني في فهم الصورة؛ معتمداً على عقد الصلة بين الشعر والفنون النفعية وطرق النقش والتصوير، إذ يقول: ''وإنما سبيل هذه المعاني سبيل الأصباغ التي تعمل معها الصور والنقوش، فكما أنك ترى الرجل قد اهتدى -في الأصباغ التي عمل منها الصورة، والنقش في ثوبه الذي نسج إلى ضرب من التميز والتدبر في أنفس الأصباغ، وفي مواقعها ومقاديرها، وكيفية مزجه لها وترتيبه إياها- إلى ما لم يهتدِ إليه صاحبه، فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب، وصورته أغرب''[6]. ولا يمكن أن نستنزف حديثنا في مفهوم الصورة الشعرية، لأن مسألة تحديد مفهوم الصورة الشعرية ليس بالأمر الهيِّن أو اليسير، إذ تدخل عدة عوامل في تحديد طبيعة هذه الصورة. لكن الحقيقة تؤكد أن الصورة الشعرية هي المكوِّن الأساس الشعر؛ فنالت اهتمام النقاد كونها الأداة المثلى التي يتوسَّل بها الناقد للكشف عن أصالة التجربة الشعرية من خلال اللفظ والمعنى الذي يقول عنهما أبو هلال العسكري: ''الألفاظ أجساد والمعاني أرواح''[7]، في حين تقوم نظرة الجاحظ على أن ''المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخيُّر اللفظ، وسهولة المخرج, وكثرة الماء, وفي صحة الطبع وجودة السبك، وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير''[8].

أضف إلى ذلك أن الفنون بطبيعتها تكره القيود، وربما هذا هو السر في تعدد مفاهيم الصورة الشعرية وتباينها بين النقاد؛ باختلاف اتجاهاتهم ومنطلقاتهم الفكرية والفلسفية؛ حتى أضحى للصورة مفهومان:

- مفهوم قديم ينتهي عند حدود التشبيه والمجاز والكناية.
- مفهوم جديد مُوسَّع يتجاوز الجانب البلاغي، ليضيف إليه: الصورة الذهنية والصورة الرمزية بالإضافة إلى الأسطورة لما لها من علاقة بالتصوير.

وهذا يعني أن المفهوم القديم للصورة يميل إلى البساطة والوضوح؛ في حين صار أكثر تعقيداً وعمقاً في

---

(4) النص الشعري بين الرؤية البيانية والرؤيا الإشارية: دراسة نظرية وتطبيقية، أ.د.أحمد الطريسي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، (د.ت)، ص 66.

(5) النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال، دار العودة، بيروت، ط 1، 1982م، ص 168.

(6) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 1989م، ص 71.

(7) الصناعتين، الكتابة والشعر، أبو هلال العسكري، تحق. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1984م، ص 167.

(8) الحيوان، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (255هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، المجمع العربي الإسلامي ، بيروت، ط 3، 1969م، ج 3، ص 131- 132.

مفهومه الجديد، إذ إن''الشكل الفني الذي تتَّخذه الألفاظ والعبارات يَنْظِمُها الشاعر في سياق بياني خاص؛ ليُعَبِّر عن جانب من جوانب التجربة الشعرية الكامنة في القصيدة؛ مستخدماً طاقات اللغة في الدلالة؛ التركيب؛ المجاز؛ الترادف؛ التضاد؛ المقابلة؛ التجانس؛ وغيرها من وسائل التعبير الفني، والألفاظ والعبارات، التي تُمَثِّل مادة الشاعر الأولى التي يَصُوغ منها ذلك الشكل الفني أو يرسم بها صوره الشعرية''[9]، أضف إلى ذلك أن التشبيه ''والتشخيص والتجسيد والتجسيم والتراسل والتجريد والألوان تُعد صورة في ذاتها لأنها وسائل تركيبية معقدة، تقوم بنقل الصورة الذهنية من حيز العقل والذات إلى تجربة فنية واقعية''[10].

مما سبق ذكره نقول: إن الأفكار والمرجعيات النفسية التي تنتاب الشاعر تبقى عديمة القيمة، جامدة، لا قيمة لها، ما لم تتبلور في صورة شعرية لا تنتهي وظيفتها عند نقل التجربة الشعرية؛ وتوضيح المعنى المراد نقله إلى المتلقي أو القارئ فحسب؛ بل تكشف عن الجانب النفسي للتجربة؛ متجاوزة حدود المعروف إلى استكشاف شيء غير معروف، وهذا لن يتأتى إلا إذا جاءت منسجمة مع السياق العام للتجربة الشعرية، فهي تشكيل جديد يعيد فيه الشاعر تنسيق الواقع وفق حالته النفسية، لأن ''إحساسه بالكون وروحه يغاير إحساس الشخص العادي من جهة، ولأن الألفاظ ومدلولاتها الحقيقية قاصرة عن التعبير عما يشاهده في حياته النفسية الداخلية من مشاعر، من جهة ثانية''[11]، فالشاعر في لحظة إبداعه الشعري ''يكون قد انتقل من حال (الرؤية) [12] إلى حال (الرؤيا) [13]، وفي الحال الأخيرة تقف النفس الإنسانية على أبعادها الحقيقية والجوهرية''[14]، ليكون الشعر في حينها مزيجا من الرؤية والرؤيا؛ وهو مزيجٌ يكون في إطار لغةٍ تتم على مستويين:

- الأول: من حيث علاقتها بقاموس اللغة العام.

---

(9) الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، عبد القادر القط، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1981م، ص 391.

(10) مقومات الصورة في الشعر في مملكة غرناطة، أحمد عبد الحميد إسماعيل، أطروحة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1996م، ص 15.

(11) في النقد الأدبي، شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط 6، 1981م، ص 150.

(12) **الرؤية**: النظرة المادية والواقعية للأشياء، وهي مرتبطة بالحس والعقل.

(13) **الرؤيا** : البعد المُتَجَاوِز لكل ما هو مادي وواقعي وجزئي، إذ هو مرتبط بالحلم، ويتجاوز حدود العقل. انظر أكثر: التصور المنهجي ومستويات الإدراك في العمل الأدبي والشعري، أ.د. أحمد الطريسي، شركة بابل للطباعة والنشر، الرباط، المملكة المغربية، 1989م، ص 23.

(14) الرؤية والفن في الشعر العربي الحديث بالمغرب، أ.د.أحمد الطريسي، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط 1، 1987م، ص 36.

- الثاني: من حيث إن لهذه اللغة علاقة بالتجربة الداخلية للمبدع[15].

من هذا المنطلق نجد الرمز اللوني يحتل مساحةً كبيرة في الصورة الشعرية التي ينتقل فيها الشاعر من حالة الرؤية إلى الرؤيا، إذ إن جمالية اللون"في ارتباطه بالرؤية البصرية التي تُشكِّل جوهر ارتباط اللون المبدع والمتلقي على حدٍ سواء، فالمبدع يلتقط اللون ويضعه ضمن سياقٍ شعري؛ والقارئ تلتقط عينه اللون ويحاول أن يجد له تفسيراً"[16]. ومن خلال قراءتنا لعلاقة الرمز اللوني بالصورة الشعرية عند ابن خفاجة نجده يمثل بؤرة هامة في تشكيل صوره الشعرية؛ وهو ما نحاول قراءته من خلال معيارٍ نُحكِّمه في هذا الجانب –وهو ما ذهب إليه د.سامي الدروبي[17]– نفرِّق فيه بين مرحلتين نفسيتين:

- الأولى: مرحلة إدراك الشاعر للعالم المحيط به.
- الثانية: مرحلة إبراز هذا المدرك لأعُينٍ أخرى غير عينه، وذلك في الأثر الفني أو الشعري، فهو في الحالة الأولى مشاهد، وفي الثانية مُعبِّر.

ومن ثَمَّ نجد ابن خفاجة ينجح في توظيف الرمز اللوني لإبراز صورته الشعرية، حتى غدت الألوان أهم المرتكزات التي تستند عليها الصورة في شعره. فاللون الأسود لم يأتِ عنده –غالباً– بصورة مباشرة، بل يُحضر قرينة نستدل من خلالها على اللون، فكان اللون الأسود حاضراً ذهنياً من دلالة الجملة الشعرية يخلق التصور الذهني المراد عن هذا اللون، كما في قوله:

مِنْ ليلةٍ أرْخى عَليَّ جَنَاحه فيها غُرابُ دُجُنةٍ لمْ يُزْجَرِ

يذكر ابن خفاجة الغراب؛ وهو علامة ذات شخصية لونية لينتزع صفة من صفاته وهي اللون، فكشف اللون الأسود عن حال الشاعر، إذ جاء مجتمعاً بين لون الغراب الأسود وليله المليء بالشؤم، وهذا ما يؤكد –دائماً– أن حركة لون الليل بظلامه الدامس هي حركة سلبية سوداوية في نفس الشاعر اليائسة.

كما يرتبط اللون ارتباطاً وثيقاً بالصورة الشعرية في قوله:

وليلٍ كما مدَّ الغُرابُ جَنَاحهُ وسالَ على وجهِ السجِلّ مدادُ[18]

---

(15) المرجع السابق، ص 63.
(16) الفنون والإنسان، مقدمة موجزة لعلم الجمال، أروين أدمان، ترج. مصطفى حبيب، مكتبة مصر، القاهرة، ص 93.
(17) علم النفس والأدب، د. سامي الدروبي، دار المعارف، مصر، ط 2، 1981م، ص 18.
(18) ديوان ابن خفاجة، تحقيق.د. سيد غازي، مطبعة منشأة دار المعارف، الإسكندرية، القاهرة، ط 2، (د.ت)، ص 132.

فإذا كان التعبير باللون ''من الوسائل التي استخدمها الشعراء للإحساس بجمال الليل، أو وحشته أو ظلمته أو انكشافه''[19]، فإننا نلاحظ في هذا البيت كيف ترتبط الصورة الشعرية باللون الذي يُركِّز المعنى في مُخيلة المتلقي، إذ يصوغ صورته الشعرية صياغة جمالية يَتَوَاشَجُ فيها السواد الداخلي لنفس الشاعر بالسواد الخارجي للواقع المحيط به، إذ يغدو الهم الداخلي قرين السواد المتمثِّل في الليل، فضلاً عن المعاناة في قوله (كما مدَّ الغراب)، وهذا يشي بمعاناة ابن خفاجة من الليل بما فيه من سواد، يُفتِّق بداخله لواعج الألم والإحساس بالحزن، لتتشكل لنا ملامحُ نفسيةِ ابن خفاجة الرازحة تحت سطوة السواد في هذا الامتداد السرمدي لليل . فهذا الزمن (الليل) الأسود هو جزء من الدهر الذي يصيب الإنسان في أغلى ما يملك، إذا ما علِمنا أنه كلما اشتد إحساس الإنسان بالزمن اشتد إحساسه بالموت، فيكرر معاناته في العجز أمام قوة أعلى منه تتمثَّل في الليل بقدرته غير المحدودة. وحقيقة فهذه ظاهرةٌ ليست بجديدة، إذ إن المتتبع للشعر العربي في عصوره المختلفة يتأكد له أن'' الليل في التجربة الشعرية يتلون بانفعالات الشاعر ورؤيته، فيصبح في إطاره النفسي متعدد الألوان والسمات، وذا أوجه متغايرة ومتقلبة، ينسجم وتارات النفس''[20]، فهناك من تغيَّر إحساسه الزمني بالليل؛ فهذا –مثلاً– أبو فراس الحمداني؛ يرى في الليل فرصةً تسعف المهموم على الاختلاء بنفسه، ومنح دموعه حرية الانهمار للتفريج عما يعانيه ويكابده:

إذا الليلُ أضواني بسطت يد الهوى		وأذللتُ دمعاً من خلائقه الكبرُ[21]

ويستمر حضور اللون الضمني في صور ابن خفاجة الشعرية مرتبطاً بالهيجان الداخلي والمعاناة النفسية التي تُلازمه، ففي قصيدة (ومفازةٍ لا نجم في ظلمائها) نجد اللون يُشكل بؤرة تستوعب معاناة الشاعر:

ومفـازة لا نـجـم في ظَلمائِـها		يَسري ولا فَلَـكٌ بـها دَوَّارُ
تَتَلَهَّـبُ الشِّعـرَى بـها وكـأنَّـها		في كفِّ زنجيٍّ الدُّجى دينارُ
ترمي بِهِ الغيطانُ فيـها والـرُّبى		دُوَلاً كـما يَتَـمَـوَّجُ التَّـيـارُ
قد لَفَّني فيـها الظلامُ وطـافَ بي		ذئـبٌ يلمُّ مع الـدُّجى زُوَّارُ

(19) الطبيعة في شعر العصر العباسي الأول، د. أنور عليان أبو سويلم، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية ،ط 1، 1983م، ص 71.

(20) الليل في الشعر الجاهلي، نوال إبراهيم، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة اليرموك، الأردن، 1997م، ص 62.

(21) جماليات المعنى الشعري: التشكيل والتأويل، د.عبد القادر الرباعي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، توزيع دار الفارس للنشر والتوزيع، عمَّان، ط 1، 1999م، ص 201. (بتصرّف)

طَرَّاقُ ساداتِ الدِّيارِ مُساوِرٌ خَتَّالُ أبناءِ السُّرَى غَدَّارُ
فعشوتُ في ظَلماءَ لم تُقدَحْ بها إلاّ لمُقلَتِهِ وبأسِيَ نارُ
وَرَفَلْتُ في خَلْعِ عليَّ من الدُّجى عقدتْ لها من أنجمٍ أزرارُ
واللَّيلُ يَقصرُ خَطوَهُ ولرُبَّما طالَتْ ليَالي الرَّكبِ وهيَ قِصارُ
قد شابَ من طرفِ المجرَّةِ مَفرِقٌ فيها ومن خَطِّ الهِلالِ عِذارُ[22]

إن الصور الشعرية في القصيدة تُمكِّننا من استقصاء مساحة السواد والإحساس بالإحباط والهبوط النفسي الذي يُعاني منه الشاعر من خلال صورة الليل والذئب، والذي عمَّق إحساس الشاعر بالسواد، فيتَّحِد اللون الأسود في وصف الليل مع وصف الذئب، ليظهر لنا حسَّ السواد النفسي الذي يُغرِق نفس الشاعر منذ مطلع القصيدة، فيقول:

ومفازة لا نجم في ظلمائِها يَسرِي ولا فَلَكٌ بها دَوَّارُ
تَتَلَهَّبُ الشِّعرَى بها وكأنَّها في كفِّ زنجيٍّ الدُّجى دينارُ

يظهر الرمز اللوني في صحراء سوداء لا نجم فيها يظهر، ولا كوكب يسري عدا نجمة الشعرى[23] تبعث الأمل. وإن كان ابن خفاجة بدا متناقضاً –وهو ما ذهب إليه عمر الدقاق بقوله: ''الشاعر يحرص على أن يُخبِرنا في مطلع قصيدته أن الليل حالك دامس، لا أثرٌ فيه ولنجم ولا فلك، لا يلبث في البيت الذي يليه حتى يقول مباشرة إن الشعرى تلتهب في داخله، وكأنه نسي ما بادرنا به، وما عمد إليه من نفسه للجنس في مطلع أبياته''[24]، لكن حافظ المغربي يردُّ على هذا الرأي بقوله: ''إن ابن خفاجة حين أعلن أن الصحراء مظلمة لا نجم في ظلماتها يلمع؛ نفياً للجنس، إنما كان يعلن ما رأتهُ عينه على الحقيقة، ولكننا لو توقفنا قليلاً عند لفظة (مفازة) التي يُبيِّن الدقاق معناها بالصحراء الواسعة التي تؤدي بمن فيها إلى الهلاك، وقد أسماها العرب بذلك تيمناً بالفوز والنجاة، وبالتالي ألا يكون من قبيل التيمن بالفوز والنجاة في هذه الصحراء أن تتجه رؤية الشاعر النفسية لا البصرية إلى تصور إمكانية وجود بصيصٍ من أمل في نجمة الشِّعرَى

(22) ديوان ابن خفاجة، ص 89 .(المفازة: الصحراء التي لا ماء فيها، الغيطان: مفردها غوطة ، وتعني الأرض فيها شجر وماء).

(23) **نجمة الشعرى**: إحدى أكبر النجوم لمعاناً في الفضاء، تقع في مجموعة كلب الصياد (فارس الفضاء)، والتي تظهر في السماء في بداية الخريف دلالةً على تغير المناخ، وتغير حركة كوكب الأرض من حالة، والانتقال إلى حالة أخرى في مدارها حول الشمس.

(24) ملامح الشعر الأندلسي، د.عمر الدقاق، دار الشرق العربي، بيروت، 1973م، ص 238.

الوضيئة أن تلمع في سواد الليل؟"[25].

إن هذه الصحراء سرعان ما تلتهب في ظلمة الليل كأنها دينار في يد زنجي، فيبرز أمام الشاعر ذئبٌ طرّاقٌ للساحات بغير موعد، ذو خَتَلٍ غدَّار، تنبعث من مقلتيه نارٌ تلتحم مع نار البأس المنبعثة من نفس الشاعر البطل:

قد لفَّني فيها الظلامُ وطافَ بي	ذئبٌ يلمُّ مع الدُّجى زَوَّارُ
طَرَّاقُ ساداتِ الدِّيارِ مُساوِرٌ	خَتّالُ أبناءِ السُّرَى غَدّارُ

يطوف الذئب باحثاً عن فرصة ينتهزها ليغدر بالشاعر، وهو يخبط خبط عشواء في ليلٍ مُدْلَهِمٍّ، وهذا دليل على توترات نفسية أحاطت به، فتمثَّلت له كأوهامٍ سيطرت عليه؛ فالذئب وغدره ما هو إلا تلك الأيام التي غدرت بالشاعر، وتولَّت سريعاً، فشكَّلت هاجساً له، وتمثَّل له الموت في صورة ذئب مُغاورٍ يطرق ساحات الديار يترقب الشاعر، فأراد الشاعر من وصف الذئب هنا التعبير عن الموت، فجمع بين الموت والذئب بصفة الغدر والختل. ويبرز اللون الأسود لليل مرةً أخرى مُقدِّماً بُعداً آخر في تصوير الشاعر؛ إذ يتحول الظلام بما عليه من نجوم إلى ثوبٍ أسود يَرْفلُ فيه الشاعر مُتَّخِذاً من نجومه أزراراً تزيد سوداويته رونقاً وبهاءً في قوله:

فعشوتُ في ظلماءَ لم تُقْدح بها	إلاّ لمقلَتِهِ وبأسِيَ نارُ
وَرَفَلْتُ في خُلَعٍ عليَّ من الدُّجى	عقدتْ لها من أنجمٍ أزرارُ

تنسحب في الصورة الشعرية السابقة كل دلالات السواد السلبية، التي تكشف عما يُعانيه الشاعر من قلق كان مبعثه هذا الذئب. لكن الشاعر المكابر –المتصنع للشجاعة– يأتي مرة أخرى بلونٍ (حذف التنوين) سواد الليل يفضح قلقه، حين يعلن أنه ليلٌ طويل بطيء الخطوات في قوله:

واللّيلُ يَقصرُ خَطوَهُ ولربَّما	طالَتْ ليَالي الرّكبِ وهيَ قِصارُ

يصف الشاعر الخائفُ الليلَ، إذ تطول ليالي القلق مع قِصرها، ولأنَّ الشاعر يُحسُّ وطأة الزمن الطويل بما يحمله من دلالات الخوف والموت في صُحبة الذئب، لم يُسعفه خياله العبقري إلا بتشبيه الهلال بِعِذارٍ استحال سواده في بياض مشيب، فيقول

(25) صورة اللون في الشعر الأندلسي: دراسة دلالية وفنية، أ.د.حافظ المغربي، دار المناهل للطباعة والنشر،الأردن، ط 1، 2009م، ص 112.

قد شابَ من طرفِ المجرةِ مفرقٌ فيها ومن خَطّ الهِلالِ عِذارُ

إن الألوان –كما يقول جان كوين– ''لا تُحيل إلى الألوان، أو بمعنى أدق لا تحيل إليها إلا في مرحلة أولى، وفي مرحلة ثانية يُصبح اللون ذاته دالاً على مدلولٍ ثانٍ ذي طبيعة عاطفية''[26]، وبما أن الفن يكون أحياناً تعويضاً عن انعدام وحدة التناغم بين الإنسان والوجود؛ فإن اللون في الصورة الشعرية لهاته الأبيات –التي ينظر فيها ابن خفاجة إلى البحر ومحاولته تفسير حدوث الموج– تُجسّد لنا شعوره السلبي:

وَلُجّةٌ تَفرَقُ أو تَعْشَـقْ فما تَني أحشاؤهـا تَخْفُقْ
شارفْتُها وهي بما هاجَها مِن الصَّبا مُزْبِـدةٌ تَقْلَقْ
فخِلْتُني في شَطِّها فارسـاً قَرَّبَ مِن فــرسٍ أَبْلَقْ[27]

يتضاعف الضغط النفسي على الشاعر، وهو يرى نفسه تغرق في بحرٍ من الهم والحزن لا قَعْر له. ويُظهر اللون في البيت الأخير مقدرة الشاعر في توظيف اللون في صورته الشعرية بقوله (قُرِّبَ مِنْهُ فرسٌ أبلقُ). فالفرس أبلق (أسود في أبيض)، وبالتالي''يصنع لوحته الرائعة من ألوان معروفة وشكل بها صوراً غزيرة بسيطة في آن، جزئية عديدة مناسبة ينظمها خيط شعوري وجداني واحد''[28].

وفي لوحة أخرى مقاربة يُظهر فيها ابن خفاجة الشجاعة؛ قاطعاً القفار كما قطعها أسلافه القدماء، يقول:

وأخضرَ عَجّـاج تُـدَرِّجُهُ الصّبا فتُتْهِـم فيه العيْنُ طَوْراً وتُنْـجِدُ
كأنَّ فـؤاداً بيْن جَنْبَيْهِ راجِفا يَقومُ بِــهِ نَأْيُ الحبيبِ ويَقعُدُ
سأركبُ منهُ ظهرَ أدْهَـمَ رَيِّضٍ مَـروعٌ بسوطِ الريح يَجري فيُزبِـدُ[29]

ينجح اللون الأخضر في هذه الأبيات في رسم الصورة الشعرية للبحر، فخرج عن معناه الحقيقي إلى

(26) بناء لغة الشعر، جان كوين، ترج. د.أحمد درويش، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1985م، ص 241.

(27) ديوان ابن خفاجة، ص 137.

(28) البحر في الأدب العربي، دراسة، عبد القادر الأسود، منشورة على الموقع الإلكتروني التالي: www.alfaseeh.com/vb/archive/index.php، و: الصورة الشعرية ونماذج إبداع أبي نواس، سياسية عساف، دار مارون عبود، لبنان، 1985م، ص 9.

(29) ديوان ابن خفاجة، ص 194.

اللون المجازي وهو الأسود، فنجد ابن خفاجة ينعت البحر بالأخضر وهو ما أكده وصفه بالدهمة (السواد) في البيت الثالث. ويُوفَّق ابن خفاجة في توظيف اللون لرسم صورته الشعرية في قوله:

سَقياً ليومٍ قد أنختُ بسرحةٍ ... رياً تُلاعِبُها الرياح فتلعبُ
سكرى يُغنِّيها الحمامُ فتنثني ... طرباً ويسقيها الغمامُ فتشربُ
والروضُ وجهٌ أزهرٌ والظلُ فـر ... عٌ أسـودٌ ، والماءُ ثغرٌ أشنبُ

ابن خفاجة هنا من –خلال توظيف اللون– يُشارك بعواطفه الروض، ويبادله الشعور باعثاً فيه الحياة والحركة، إذ يجعل من السرحة/الشجرة إنساناً تلاعبه الريح، فتنثني سكراً على سماع غناء الأطيار، وتعاطي حمرة المطر المتساقط، ثم يُشبّه الروض بحسناء موردة الخدين، شعرها الأسود المتدلي على كتفيها، أشبه بظل الشجرة الظليل، وبياض أسنانها صفاء مياه الجدول المنسابة بين جنبيه. وهذه الظاهرة –في حقيقة الأمر– ألِفَها الشعر العربي منذ القديم، إذ يعمل الشاعر على أنْسَنَةِ الطبيعة، ويخلع عليها صفات المرأة الجمالية، مُحاولاً التوفيق بينهما في النقاط الجمالية الأكثر تشاركاً بينهما من طولٍ ولينٍ وانثناءٍ وريحٍ وطيبٍ ولون، ومرة أخرى يعمل على أنْسَنةِ الطبيعة فنراه يُحدِّثها أو يجعلها تتحدث إليه أو هما معاً في حوارية شيقة، فيكون على سبيل المثال استعارة البكاء لهديل الحمام، والشكوى لعويل الذئاب، وهذه الظواهر مُتقلّبة في البناء الدرامي للقصيدة العربية، وهو تقلُّبٌ مرُتهِنٌ بالموقف الذي يستدعي فيه الشاعر جملة من الأحاسيس الذاتية، فيُشكِّلها كيفما شاء، أكانَ بالضوء أو بالماء أو بالنار أو باللون، وربما ببعض أو بكلٍّ هذه الأشياء.

وفي مقطوعته الشعرية هاته يُقارب بين عالم المرأة وعالم الطبيعة نفسياً وجمالياً فيقول:

لم أنسَ ليلة رُعْتُ سِربَكِ زائراً ... فكأنما روَّعتُ فيها جُؤذُرا
فأقمت عطفاً أزوراً وجلوت وجـ ... ـهاً أزهراً وأدرتِ طرفاً أحورا
وضَفَا رداءٌ من شبابكِ أبيضٌ ... ولربَّما اعترض الحياء فعصفرا
وبدا هلالٌ في نقابِكِ طالعٌ ... ولربما انحدرَ النِّقاب فأقمرا
فجنيتُ روضاً في قناعكِ زاهراً ... وقضيبَ بانٍ في وُشاحِكِ مُثمِرا
ثم انثنيتُ وقد لبستُ مصندلاً ... وطويتُ من خِلَعِ الظلام معنبرا
والصُّبح محطوط القِنَاعِ قد احتبى ... في شَمْلةٍ ورسيّةٍ فتأزرا(30)

يلعب اللون دوراً في إبراز صورة ابن خفاجة الشعرية، إذ يغدو وجه المحبوبة أزهراً (وجلوت وجهاً

(30) ديوان ابن خفاجة، ص 300.

أزهراً)، ويستمر في انسجام لوني ليجعل عينها حوراء اللون، فيكتمل النموذج الجمالي بياضاً وسواداً، بإلباس محبوبته الطبيعة ثوباً ضافياً من البياض (وضَفَا رداءٌ من شبابكِ أبيضٌ)، جاعلاً حمرة حيائها في لون العصفر(ولربَّما اعترض الحياء فعصفرا)، ولعشقه البياض جعل وجهها تحت النقاب هلالاً (وبدا هلالٌ في نقابِكِ طالعٌ)، وفي السفور قمراً (ولربما انحدرَ النِّقاب فأقمرا)، ليجني في الحالتين جمال وسماحة وجهها من الطبيعة روضاً من النوار(فجنيتُ روضاً في قناعكِ زاهراً)، ومن وشاحها جسماً في رشاقة غصن البان (وقضيبَ بانٍ في وُشاحِكِ مُثمِرا)، بما يحمله الروض والوشاح من وفرة ألوان. ولم يكن الشاعر في وداعِهِ بأقل احتفالاً بألوان الطبيعة منه عند لقائه محبوبته، وخلع ظلام الليل عنبراً (وطويتُ من خلَعِ الظلام معنبرا). وفي ختام المقطوعة ينجلي لنا إبداع الشاعر في استبطان ألوان الطبيعة وتوظيف ظواهرها الكونية بقوله:

والصُّبح محطوط القِنَاعِ قد احتبى — في شَمْـلـةٍ ورسـيّـةٍ فتـأزرا[31]

إذ جاء اللون متشابهاً والصورة التي عمد إلى إبرازها، فتشبيهه آخر الليل بلون العنبر شديد الصفرة المائل للسواد، "يُناسب الليل لوناً في وقت السَّحر، وكأن الصبح قد شقشق بعد أن وضع قناعه وقد تأزر بثوب الفلق الأحمر الورسي"[32] .

ونجد ابن خفاجة يتسامى في توظيف اللون في قوله:

في مِـثلِهِ مِـن طـارقِ الأرزاءِ — جـادَ الجَـمادُ بـعَـبـرَةٍ حَـمـراءِ
مـن كُـلِ قـانـيـةٍ تَـسيـلُ كأنـهـا — شُهُـبٌ تَـصَوَّبُ من فُـروجِ سَـمـاءِ
مَحَـتِ الكَرى بين الجُفونِ وربما — غَسَلت سوادَ المقلَةِ الكَحـلاءِ[33]

يبدو جمال هذه الصورة الشعرية من خلال توظيف اللون الأسود، إذ يصف مقلة العين (حمراء، قانئة، الكحلاء)، فيجعل اللون كناية عن النظر، وعندما يزول هذا اللون يزول الإبصار عن الإنسان، خاصة حينما تتكالب الهموم عليه ويسطو الهمّ على تفكيره وقلبه، فيسافر النوم عن مقلتيه.

وفي هذين البيتين نجد ابن خفاجة يوظِّف اللون بالتصوير الحسي والمعنوي فيقول:

وَأَسْوَدَ مَعسْولَ المجَاج لـو أنَّهُ — لَمَى شَفَـةٍ لَمْ أرْوَ يـوماً مِـنَ القُبْلِ

(31) ديوان ابن خفاجة، ص 300.
(32) صورة اللون في الشعر الأندلسي، مرجع سابق، ص 246.
(33) ديوان ابن خفاجة، ص 273.

حَكَى لَيْلَةَ الهَجْرِ اسْوداداً وإنَّهُ   لَأَشهَى وأَنْدَى مِنْ جَنَى لَيْلَةِ الوَصلِ(34)

الصورة الشعرية –هنا– ترتبط بالرمز اللوني الأسود ارتباطاً واضحاً، إذ يسمو ابن خفاجة باللون روحياً ونفسياً بين التجريد والتجسيد، حتى يغدو سواده مُشبِّهَاً معنوياً ونفسياً وقع ليلة هجر المحبوب على نفس حبيبه، ويرسم لنا مفارقة تصويرية نفسية بين اللون والطعم، ويُقدِّم لنا اللون الأسود في دلالتين متباينتين:

– دلالة إيجابية: ظهرت في البيت الأول الذي يحمل دلالة الطعم اللذيذ في اقترانه بلون العسل، ودلالة اللذة الحسية في اقترانه بلون الشفاه (اللمى)؛ فتجاوزت دلالة اللون الأسود سواده القائم إلى لذة طعمه –في قوله (أسود معسول المجاج)– التي تغدو جمالياً روحياً أندى مما يجنيه المحبوب من ليلة الوصل مع حبيبه.

– دلالة سلبية: لما يحمله اللون الأسود من دلالات الظلمة والوحشة والهلع.

وبالتالي نجح اللون في رسم الصورة التي جاءت انعكاساً لمعاناة ابن خفاجة واضطرابه.

ويُسيطر اللون في المقطوعة الشعرية الآتية –بدرجاته المختلفة– على الصورة الشعرية، لتُعبِّر كل حالة عن نفسية الشاعر:

وليلٍ إذا ما قلتُ قد باد وانقضى   تكشَّفَ عن وعدٍ من الظَّنِّ كاذبِ
سحبتُ الدَّياجي فيه سودَ ذوائبٍ   لأعتنق الآمال بيضَ ترائبِ
فمزَّقتُ جيبَ الليلِ عن شخص أطلسٍ   تطلَّعَ وضَّاحَ المضاحِكِ قاطبِ
رأيت بها قَطْعاً من الليل أغبشاً   تأملَ عن نجمٍ توقَّد ثاقِبِ(35)

لا نجد هنا مهرباً من مواجهة هذا النص، إذ يبدو فيه اللون الأسود يسيرا صعوداً في دلالته على نوازع الشاعر النفسية؛ فيأتي الشاعر باللون الأسود بدرجات متتالية؛ بدءاً من الدُّجَويَّة، ثم الطلسة، فالغبرة، وهذا يعني أن اللون الأسود بدرجاته المختلفة يبدأ شديداً من ليلٍ داجٍ شديد السواد، ثم يتخفف الشاعر من هذا السواد شيئاً فشيئا وفق إحساسه بالطبيعة، إذ يخلع على ألوانها تقلبات نفسه القلقة، التي يُعلن عنها من أول أبياته في صورة ليلٍ طويل كاذب كلما سحب ذوائبه الشديدة السواد، لا ينكشف عن انقضاء، أملاً في

(34) المرجع السابق، ص 350.
(35) ديوان ابن خفاجة، ص 216.

صباح أشبه بترائب حِسانٍ بيض، ثم يكتشف أنه يُمزق عن جيب شخصٍ مُقَطَّب الحواجب، فيه غُبرة تضرب إلى سوادٍ ممقوتٍ (طلسة)، لتنكشف رؤية الشاعر النفسية حين يرى غبشة آخر الليل يُخالِطها بياض الفجر، تحمل في أحشائها أملاً في صباحٍ قد يلوح كما يلوح بها نجمٌ متوقدٌ ثاقب. ويُعلّق حافظ المغربي على هذه الأبيات أن ''آمال الشاعر التي أرادَ أن يولدها بيضاء من سواد الدَّياجي، كانت مُستحيلة حين سحبها ذوائبها، لكنه حين مزَّق جيوبها تخفف من الدجى إلى الطلسة مُقترباً إلى بياضٍ مُرَواغ، سمح له أن يتخفف من عبء قلقه في درجة لونية من الرؤية النفسية والمادية، فتخفف ثانية من الطلسة إلى الغبشة أملاً في بياض صبح قد يُحاكي توقد نجم ثاقب يلوح''[36]. وإن تمعَّنَّا الرمز اللوني في هذه المقطوعة:

للهِ نهرٌ سَالَ في بطحاءِ ... أشهى وُرُوداً مِنْ لَمَى الحَسناءِ
مُتعَطِفٌ مِثلَ السِّوار كأنهُ ... والزَّهرُ يَكْنُفُهُ مَجَرُّ سَمَاءِ
قد رقَّ حتى ظُنَّ قوساً مُفْرغاً ... مِنْ فِضَّةٍ في بُردةٍ خَضراء
وَغَدَتْ تَحُفُّ به الغُصُونُ كأنها ... هُدْبٌ تَحُفُّ بمُقْلةٍ زرقاء
ولرُبما عاطيتُ فيه مُدامةً ... صفراءَ تخضِبُ أيدي النُّدماء[37]

نجد ابن خفاجة يستعمل تعدد الألوان في تأسيس أركان الصورة الشعرية وتوسيع دلالاتها الموحية، فاللون هنا يخضع لامتزاج أكثر من قيمة لونية واحدة؛ إما في سبيل التوافق أو التضاد أو استقرار الشكل: خضراء، زرقاء، صفراء، تخضب، ذهب، لجين، فضة.

كما جاءت الصورة الشعرية مفعمة بالرمز اللوني في وصفه للخيل:

من أشهبٍ شقَّ عنه النقعُ هَبوَتَهُ ... كما تَفَرَّى أديمُ الليلِ عن فَلَقِ
وأدهمٍ فضَّضَ التحجيلُ أكرُعَهُ ... كما تعلَّقَ بَدءُ الصبح بالغَسَقِ
وأشقرٍ سائلٍ في وجهه وَضَحٌ ... كما تَصَوَّبَ نَجمُ الرَّجمِ في الشَّفَقِ[38]

تتداخل الألوان في هذه المقطوعة الشعرية مُعبِّرةً عن تناقضات انفعالية، إذ يغدو المشهد مُجمِّعاً لجُملةٍ من المشاعر المتنافرة المتقاربة في آن واحد، تنسجها عِدَّةُ ألوان وخطوط؛ فيزاوج ابن خفاجة الألوان الباردة والمعتمة مع حركة الخيل والطبيعة، فالأشهب الذي لونه سواد وبياض في نورانية يُثير الغبار(شقَّ عنه النقعُ

(36) صورة اللون في الشعر الأندلسي، مرجع سابق، ص 155.
(37) ديوان ابن خفاجة، ص 11.
(38) ديوان ابن خفاجة، ص 179. (التحجيل: البقع البيضاء، أكرعه: قوائمه) .

هَبَوتَهُ)، يُشبه فلق الصبح في حركة سريعة (كما تَفَرَّى أديمُ الليلِ عن فَلَقِ)، والأدهم تبطُؤُ معه الحركة (فضَّضَ التحجيلُ أكرُعَهُ)، التي تُشبه (تعلَّقَ بَدءُ الصبحِ بالغَسَقِ). والأشقر في اجتماع حمرته وبياضه سائلة على جسمه (سائلٍ في وجهه وَضَحٌ).

نقول -هنا-: إن ابن خفاجة خلع من الصفات ما سما باللون وبالفرس إلى مصاف الفرسان، في صور لا تخلو من رشاقة في الحركة وانسجام وتوافق في الألوان، فالأشهب في بياضه الغالب على سواده كأنه الركض؛ كشف عنه مسحة من غبرة تجلو درجات أكبر من بياضه، ''كما يفري فلق الصبح وبياضه أديم الليل الأسود، مع ملاحظة ما في الفعلين (شق) و(يفري) من حدةٍ تُناسب جو الحرب''[39] . أما الأدهم فقد بدأ تحجيل سوقه ووظائفه في لون بياض الفضة كمثل مولد بياض الصبح من سواد آخر الليل، ولا يخفى ما في اجتماع الضدين: بياض الصبح وسواد الليل من جمال يستدعي دلالة الحياة استبشاراً بالنصر ودلالة الموت للأعداء، والأشقر تزيد شُقرته رونقاً وانسجاماً؛ فيبدو اجتماع الشقرة والوضح كمثل نجم ثاقب يرجم شقرة الشفق.

ويظهر تكثيف الألوان في الصور الشعرية لهذه المقطوعة:

وصَقْيلةِ الأنوارِ تلوي عِطفَها	ريحٌ تلفُّ فُروعَها مِعْطارُ
عاطى بها الصَّهباءَ أحْوَى أحْوَرٌ	سَحّابُ أذيالِ السُّرى سحَّارُ
والنَّورُ عِقدٌ والغصونُ سوالفٌ	والجذعُ زَندٌ والخليجَ سِوارُ
بحديقةٍ مثْلَ اللَّمى ظِلاًّ بها	وتطلَّعت شَنَباً بها الأنوارُ[40]

لا يُمكننا أن نقصر حديثنا عن المرأة والخمر على مظاهر مادية خالية من الارتباطات النفسية، إذ لم يجد ابن خفاجة مناصاً للهروب من محاورة الحزن إلا من خلال مشاهد الخمر والمرأة، وحضور اللون جاء مؤكداً لذلك. إذ بدا اللون من أول بيت (وصَقْيلةِ الأنوارِ تلوي عِطفَها) يُبهر العين وريحها معطرة الفروع بفعل حركة الريح (ريحٌ تلفّ فروعها مِعْطارُ). ويزداد الرمز اللوني بروزاً من خلال الأنوار التي نظمت عقداً من جواهرَ مختلفة الألوان، وفي حضن هذه الطبيعة شرب الشاعر خمراً صهباء اللون (عاطى بها الصَّهباءَ)، ظاهرها حمرةً وباطنها سواد، تتجاوب لونياً مع ظل الحديقة اللمى (بحديقة مثل اللَّمى ظِلاًّ بها) فيشربها من يد غلام (أحْوَى أحورٌ)، ليجتمع البياض مع السواد: ''وكأن ابن خفاجة أراد أن يوّحد نفسياً بين لون الخمرة ولون الشفاه واللثة، ليعكس ذلك تغلغل ألوان الطبيعة في خياله كتعبير صادق عن إحساسه الجمالي

(39) صورة اللون في الشعر الأندلسي، مرجع سابق، ص 107.
(40) ديوان ابن خفاجة، ص 114.

بها"(41).

إن اختيار اللون في الصور الشعرية –كما أسلفنا– لا يأتي اعتباطاً، بل بقصدية ناتجة عن فكرٍ وإحساسٍ؛ فالنفس هي التي تلوّن وتختار. وعند قراءتنا للحضور اللوني في صور ابن خفاجة الشعرية يتجلّى لنا –حقيقةً– أنه شاعر لا يوظِّف اللون كما منحته له طبيعة الأندلس؛ بل يخلق منه صورا تخييلية. ويمكننا رصد ظاهرة التكرار اللوني في صوره الشعرية –ونقصد هنا الألوان المباشرة التي ظهرت في ديوانه دون تلميح أو تضمين بكل الصيغ المختلفة التي ورد فيها– من خلال الجدول الآتي، الذي يُبين لنا نِسَبِ توظيف الألوان:

اللون	عدد مرات التوظيف بصورة مباشرة	النسبة المئوية
الأسود	52	34.4 %
الأبيض	34	22.5 %
الأحمر	24	15.9 %
الأخضر	21	14 %
الأصفر	12	8 %
الأزرق	8	5.2 %
المجموع	151	100 %

ومن خلال الجدول يتراءى لنا ما يؤكده علماء النفس أن ما من كلمة أو تعبير يتكرر لدى المتكلم أديباً أو غيره، إلا وكان لذلك بعد نفسي تكشفه طبيعة التكرار وكثافته(42)، وهو بهذا المعنى ذو دلالة نفسية قيمة، تفيد الناقد الأدبي الذي يدرس الأثر، ويُحلل نفسية كاتبه"(43). عليه فإن الجدول أعلاه يُشير إلى أن اللون الأسود يشغل حيزاً كبيراً في شعر ابن خفاجة، إذ بلغت المواضع التي ذكر فيها الأسود مباشرة (52 موضعاً، وهذه السوداوية طبعت مرحلة حياته الثانية، حين حاول تفريغ الهموم الداخلية التي تضرم أحشاءه، فظهرت السوداوية جليَّة في معاناته مع الليل ومحاولته الهروب من هواجسه؛ مما أعطى مساحة لظهور اللون الأسود الذي صبغ جُلَّ أشعاره بنظرة سوداوية(44)؛ فأصبح ثيمة مهيمنة طَغَتْ على باقي الألوان، والتصقت

(41) صورة اللون في الشعر الأندلسي، مرجع سابق، ص 91-92.

(42) علم الأسلوب :مبادئه وإجراءاته، د .صلاح فضل، دار الشروق، القاهرة ط 1، 1998م، ص 256.

(43) قضايا الشعر المعاصر، نازك الملائكة، منشورات دار الأدب، بيروت، ط 1، 1962م، ص 240.

(44) ينبغي علينا أن نُفرِّق بين **السوداوية والتشاؤمية**، إذ **السوداوية** تبدأ بالظهور –على الأغلب– بعد حدث وجودي مؤلم أو عسير (حِداد،هموم مادية أو وجدانية). أما **التشاؤمية** فهي موقف فلسفي، لا يمتلك تلك السمات النفسية التي

بابن خفاجة بصورة لا مهرب منها. وظهر اللون الأسود –في أغلب المواضع– مُتَّحِداً مع اللون الأبيض، الذي احتلَّ المرتبة الثانية في عدد مرات التوظيف، وتفوَّق ابن خفاجة في إقامة علاقة بين لونين، يُصرِّح بأحدهما دون الآخر، بل يتحسَّسه عبر عنصر ملازم له، أما الأحمر فجاء في المرتبة الثالثة مُرتبِطاً بالخمرة في أكثر من موضع.

ومما يُحْتسَب حَسَنَه خفاجة تَمَكُّنُه من إبداع لغة مرنة للتعبير عن الألوان بدرجاتها المختلفة ودلالاتها المتباينة، ومن ثم فإنه وضعنا في صوره الشعرية أمام فلسفة الألوان ورموزها في نفسه، فأحياناً يظهر اللون الأحمر في مرحلة حياته المشرقة يغمرها بتوقُّد الرغبة للخمر ومعاقرتها وسط الطبيعة، وأحياناً يُعبِّر باللون الأصفر عن شُحوب الأمل والموت القادم، فأخذ الرمز اللوني معانٍ نفسية، ودلالات إيحائية.

ملخص الدراسة

في ختام الدراسة نقول إن فكرة اللون في الأدب الأندلسي تدرَّجت بوصفه رمزاً ودلالةً من النطاق المادي إلى النطاق النفسي؛ فعندما كان اللون –في أغلب الأحيان– صَنْعَةً تُزيَّن بها الأشعار العربية؛ أصبح مع الطبيعة الأندلسية انطباعاً وهوية للإحساس الأندلسي، فشكلت هذه الألوان ظاهرة بارزة في صور ابن خفاجة الشعرية، إذ كانت تُمثِّل إلى حدٍّ معقول صدى عاطفة هذا الشاعر، ذلك أن دلالة اللون تتغير تبعاً للسياق والأثر النفسي والتحول والتغيير؛ ونقصد بهذا التحول والتغيير ما يتصل بمراحل حياة اللون حين يتغير تبعاً لتغير أمور وثيقة الاتصال به مثل التجربة الشعرية والمعاناة الداخلية، فأبدع ابن خفاجة لُغَةً خاصة للطبيعة ذات بُعدٍ رؤياوي، تمثَّلت في الحضور اللوني الذي امتزج بصور نفسيته، إذ أبصر في الطبيعة ما لا نراه، فوضع نفسه في معادلةٍ معها، يتوازن شبابه مع انتعاشها، ويترافق فُقدانه للشباب مع افتقاده لنسماتها العليلة. ولم تكن دلالة الألوان في صوره الشعرية اعتباطية ثانوية؛ بعيدة عن الوعي والإدراك؛ بل هي عملية قَصْدِية، حاول من خلالها تقديم رؤيته اتجاه العالم المحيط به.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر

1. الحيوان، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (255هـ)، تحقيق. عبد السلام هارون، المجمع العربي الإسلامي ، بيروت، ط 3 ، 1969م.

تتلكها السوداوية التي تترافق بظواهر نفسية أخرى ملازمة لها، أبرزها الحزن واليأس. للاطلاع أكثر: (تجليات اللون في الشعر العربي الحديث، د.ماجد قاروط، وزارة الثقافة والفنون والتراث، دولة قطر، ط 1، 2008م، ص 66).

2. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 1989م.
3. ديوان ابن خفاجة، تحقيق.د. سيد غازي، مطبعة منشأة دار المعارف، الإسكندرية، القاهرة، ط2 . السنة؟
4. ديوان أبي العتاهية، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1986م.
5. الصناعتين، الكتابة والشعر، أبو هلال العسكري، تحق. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1984م.

ثانيا: المراجع

1. الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، عبد القادر القط، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1981م.
2. البحر في الأدب العربي، دراسة، عبد القادر الأسود :www.alfaseeh.com/vb/archive/index.php
3. بناء لغة الشعر، جان كوين، ترج. د.أحمد درويش، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1985م.
4. تجليات اللون في الشعر العربي الحديث، د. ماجد قاروط، وزارة الثقافة والفنون والتراث، دولة قطر، ط 1، 2008م.
5. التشكيل اللوني في الشعر العراقي الحديث ، دراسة، محمد صابر عبي ، مجلة الأقلام، بغداد، ع 11، 1989م.
6. التصور المنهجي ومستويات الإدراك في العمل الأدبي والشعري، أ.د. أحمد الطريسي، شركة بابل للطباعة والنشر، الرباط، المملكة المغربية، 1989م.
7. جماليات المعنى الشعري: التشكيل والتأويل، د.عبد القادر الرباعي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، توزيع دار الفارس للنشر والتوزيع، عمَّان، ط 1، 1999م.
8. الرؤية والفن في الشعر العربي الحديث بالمغرب، أ.د.أحمد الطريسي، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المملكة المغربية، ط 1، 1987م.
9. الصورة الشعرية ونماذج إبداع أبي نواس، سياسية عساف، دار مارون عبود، لبنان، 1985م.
10. صورة اللون في الشعر الأندلسي: دراسة دلالية وفنية، أ.د.حافظ المغربي، دار المناهل للطباعة والنشر،الأردن، ط 1، 2009م
11. الطبيعة في شعر العصر العباسي الأول، د. أنور عليان أبو سويلم، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية ،ط 1، 1983م.
12. علم الأسلوب :مبادئه وإجراءاته، د .صلاح فضل، دار الشروق، القاهرة ط 1، 1998م.
13. علم النفس والأدب، د. سامي الدروبي، دار المعارف، مصر، ط 2، 1981م.

14. الفن والشعور الإبداعي، غراهام كولبير، ترج. د.منير الأصبحي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، 1983م.
15. الفنون والإنسان، مقدمة موجزة لعلم الجمال، أروين أدمان، ترج. مصطفى حبيب، مكتبة مصر، القاهرة.
16. في النقد الأدبي، شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط 6، 1981م.
17. قضايا الشعر المعاصر، نازك الملائكة، منشورات دار الأدب، بيروت،ط1، 1962م.
18. قومات الصورة في الشعر في مملكة غرناطة، أحمد عبد الحميد إسماعيل، أطروحة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1996م.
19. الليل في الشعر الجاهلي، نوال إبراهيم، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة اليرموك، الأردن، 1997م.
20. ملامح الشعر الأندلسي، د.عمر الدقاق، دار الشرق العربي، بيروت، 1973م.
21. النص الشعري بين الرؤية البيانية والرؤيا الإشارية: دراسة نظرية وتطبيقية، أ.د.أحمد الطريسي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، (د.ت).
22. النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال، دار العودة، بيروت، ط1، 1982م.

LA THÉORIE DE L'ACTE HUMAIN DANS LA PENSÉE IBADITE ET AŠʿARITE

Ahmed **AL-ISMAILI**
Sultanat d'Oman

BIBLID [1133-8571] 20 (2013) 125-150

Resumen: "La teoría del acto humano en el pensamiento ibāḍí y ašʿarí". En torno al problema de si el ser humano es responsable de sus actos se analiza la evolución de la discusión teológica de la teoría del acto humano y su relación con la voluntad divina. Se establece la diferencia de tratamiento en las escuelas muʿtazilíes por un lado e ibāḍíes y ašʿaríes por otro, y se profundiza también en la diferenciación de los criterios de la escuela ibāḍí frente a los de la escuela ašʿarí acerca del texto coránico y las tradiciones del Profeta.

Palabras clave: Islam. *kalām*. Escuelas teológicas. *ibāḍiyya*. *ašʿariyya*. *muʿtaziliyya*.

Abstract: *The theory of human action and thought in the Ibadi and Ašʿari*: We analyse in this paper the evolution of the theological discussion about the theory of human action and its relationship to the divine will, concerning the issue of whether humans are responsible for their actions or not. There is a different treatment of this question in mutazilite, Ibadi and Ašʿari schools. We also explore the different criteria of the Ibadi versus the Ašʿari school concerning the Qurʾanic text and the traditions of the Prophet.

Key words: Islam. *kalām*. Schools of Theology . *ibāḍiyya*. *ašʿariyya*. *muʿtaziliyya*.

ملخص البحث: نظرية العمل الإنساني والفكر عند المدرسة الإباضية والأشعرية: نقوم في هذه المقالة بتحليل تطور النقاش حول نظرية العمل الإنساني وعلاقاته بمفهوم القدر، وهل يعتبر الإنسان مسؤلا عن أعماله أم لا؟ هناك فوارق بين المدارس المعتزلية والإباضية والأشعرية في تناول هذا الموضوع. كما ندرس الفوارق الموجودة بين مبادئ المدرسة الإباضية والأشعرية فيما يخص النص القرآني والحديث النبوي.

كلمات مفاتيح: الإسلام، الكلام، المذاهب الإسلامية: الإباضية، الأشعرية، المعتزلة.

La problématique essentielle exposée par les théologiens dans cette théorie - de notre point de vue - est l'influence réelle de la capacité et de la volonté divine dans l'acte humain. Comment réagissent ces deux attributs divins lorsqu'ils sont mis en rapport avec la capacité et la volonté humaines en vue de produire un acte humain ? Quelle est le cadre limite de la liberté octroyée par Dieu à l'homme pour qu'il ne soit pas influencé par Sa volonté et Sa capacité lors de la production de l'acte ? Pouvons-nous vraiment dire que l'acte humain est influencé par une force métaphysique ? Par ailleurs, pouvons-nous également dire que l'acte humain n'a aucune relation avec Dieu ?

Les questions théologiques de la théorie de l'acte humain n'ont pas encore été bien étudiées, surtout dans l'interprétation ambiguë de quelques termes concernant cette théorie, comme les signes et les sens théologiques que contiennent ces termes [(1)].

L'école ibadite et l'école ashʿarite ont essayé d'interpréter les textes coraniques pour prouver l'attribut de la perfection de Dieu et finalement atteindre le résultat suivant : La capacité absolue éternelle nécessite la création de tout avec une science éternelle. Elles veulent obtenir ce résultat à partir de cette théorie, car les deux écoles voient que toute chose dans l'univers est une conséquence de la capacité divine, et, lorsque l'on exclut l'acte humain, cela signifie que Dieu n'est pas créateur de tout comme le dit le Coran. Puisque l'homme est une des créations de Dieu dans l'univers, tout ce que fait l'homme est donc logiquement une des créations de Dieu, que ce soit un bien ou un mal.

Le problème qui s'impose ici est : pourquoi Dieu a-t-il créé une « capacité » pour l'homme, s'il était Lui-même le créateur de tout ce que

(1) Dans les écrits contemporains sur cette théorie, nous pensons que le livre extraordinaire de Daniel Gimaret est considéré comme le meilleur parmi les ouvrages qui ont traité de cette théorie : *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, 1980. D'autres études ont traité de cette théorie : W. M. Watt, « The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1943, pp. 234-247 ; M. Schwarz, « Acquisition (*Kasb*) in Early *Kalām* », in *Essays presented to R. Walzer*, Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Oxford, 1972, pp. 355-387 ; L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967 ; Chikh Bouamrane, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*, Paris, 1978.

l'homme fait ? Quelle est l'importance de la capacité humaine et du pouvoir humain si l'homme n'est qu'un « acquisiteur » de l'acte que Dieu a créé et voulu pour lui ?

Sur ce point, l'école muˁtazilite a adopté la même méthode que les autres écoles en Islam pour confirmer l'attribut parfait de Dieu, qui nécessite selon elle que Dieu ne soit pas acteur dans la création du mal et de l'égarement, car Dieu ne crée que des bienfaits. L'acte est toujours lié à son acteur. Celui qui a créé le mal est le malfaiteur et Celui qui a créé le bien est le bienfaiteur.

Toutes les écoles théologiques, lors de l'explication de cette théorie, partent d'une hypothèse de croyance qui est « le parfait absolu de Dieu » pour confirmer finalement « Ses attributs absolus ». C'est une méthode difficile à accepter car le texte sacré est soumis à d'autres influences culturelles de l'époque comme les rites, les signes, les symboles, les cultures, la construction linguistique, le temps, le lieu où il est révélé, etc. Par contre, l'exégèse du texte sacré par les théologiens s'est limitée à une interprétation se fondant sur deux éléments qui sont, d'une part, la construction linguistique du texte et les récits attribués au prophète, et, d'autre part, les conditions objectives, qui sont le contexte historique, l'évolution politique, la variation sociale etc. Cela donne une interprétation variable du texte sacré. Le contexte historique du Coran n'est ni l'interprétation théologique ni le texte sacré lui-même.

L'interprétation, employée par les théologiens pour atteindre la réalité du texte sacré, change d'une époque à l'autre selon le contexte historique dans lequel un théologien interprète tel ou tel texte coranique. L'interprétation est seulement une tentative de soumettre le texte à notre croyance. En revanche, le texte sacré n'est pas forcément exprime un état bien défini. Sans oublier que l'interprétation des théologiens annule toute autre influence liée au texte, comme les rites, les signes, les symboles, les cultures précédentes, l'aspect linguistique, le temps, le lieu, etc. C'est pour cela qu'il n'est pas possible de lire le texte religieux, théologique ou autre, hors de la compréhension du texte coranique dans la société, des cultures, des signes et des symboles qui ont accompagné la naissance du texte sacré et qui ont peut-être évolué avec lui**.**

Un exemple : lorsque le texte coranique précise : « Dieu fait ce qu'Il veut (2) », cela signifie que l'absolu de l'acte divin englobe toute sorte d'acte, bon et mauvais, organisé et hasardeux, complet et incomplet, en affirmant

(2) Sourate: XIV, verset: 27.

ensuite que Dieu est le « créateur de tout [3] » y compris les péchés, le mal, le mauvais, la méchanceté, etc. Par contre, le texte coranique dit dans un autre verset coranique : « Dieu a bien fait tout ce qu'Il a créé [4] ». On note ici la classification de l'acte créé par Dieu en tant qu'acte bien organisé et bien défini. Un problème majeur est apparu dans la compréhension des deux textes précédents. Le premier texte décrit Dieu comme le créateur de toutes choses, et le deuxième indique que Dieu créait parfaitement toute chose.

Comment pouvons-nous donc expliquer l'existence d'actes mauvais qui se produisent dans l'univers soit dans la nature comme dans le cas des tremblements de terre, soit par l'homme comme le mal ?

La théologie a eu du mal à expliquer ces questions parce que les théologiens — comme nous l'avons mentionné — n'ont pas pu s'éloigner du texte sacré dans son interprétation théologique, et c'est pourquoi ils n'ont pas pu davantage donner une explication concordant avec la raison dans la compréhension de la relation d'équilibre entre la capacité absolue de Dieu et la liberté absolue de l'homme. C'est pour cela que leur interprétation est caractérisée par des contradictions — ainsi que nous allons le voir — car les théologiens n'ont basé cette interprétation théologique que sur deux éléments :

1. **l'aspect linguistique du texte coranique**. Les sens radicaux des termes linguistiques ont évolué après la descente du texte coranique jusqu'à ce qu'ils deviennent des termes théologiques. L'aspect linguistique a connu plusieurs significations nouvelles et parfois culturelles que les Arabes ne connaissaient pas avant la descente du Coran ;
2. **l'hypothèse de croyance** chez les théologiens avant qu'ils n'interprètent le Coran, et qui nécessite la volonté absolue de Dieu, Sa capacité absolue, et qu'Il soit créateur de tout. En même temps, Il crée toute chose parfaitement malgré les choses mauvaises existant dans l'univers.

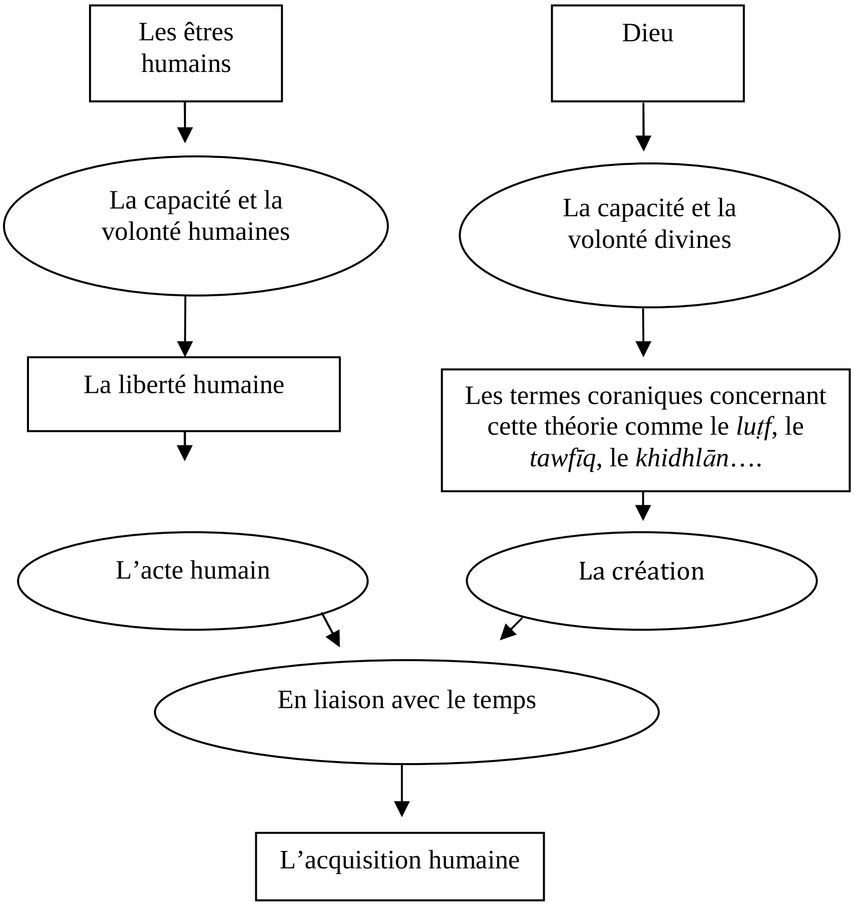
La théorie de l'acte humain dans son aspect simple

Nous allons essayer de simplifier la problématique de la théorie de l'acte

(3) Sourate: VI, verset: 102.
(4) Sourate: XXXII, verset: 7.

humain. En effet, nous pouvons tout d’abord l’appréhender par son aspect simple, loin de toute complication théologique, et ce au cours des premiers siècles, car cette théorie contient des problèmes entremêlés ; les uns sont liés aux autres, ce qui complique sa classification et sa compréhension.

La figure suivante ne se base pas sur l’apparition chronologique de ces problèmes, mais uniquement sur la compréhension du combat théologique entre ce qui est lié au cercle de Dieu et ce qui est lié à celui de l’homme dans la théorie de l’acte humain. Elle met en évidence les termes théologiques liés à cette théorie, et les problématiques théologiques qui les lient.


Les êtres humains
Dieu
La capacité et la volonté humaines
La capacité et la volonté divines
La liberté humaine
Les termes coraniques concernant cette théorie comme le *luṭf*, le *tawfīq*, le *khidhlān*….
L'acte humain
La création
En liaison avec le temps
L'acquisition humaine

Qu'est-ce que l'école ibadite a apporté à cette théorie ?

Au cours des trois premiers siècles, les ibadites se sont consacrés à la science éternelle de Dieu dans leurs discussions avec leurs adversaires, considérant que le décret divin ne signifie que la science divine de ce que l'individu fait de mal ou de bien. « Discuter avec eux de la science divine ; s'ils la reconnaissent, ils contredisent leur théorie précédente ; et s'ils la méconnaissent la science absolue de Dieu, ils désavouent [les attributs de Dieu] [5] » ; c'est l'argument soutenu par Ṣuḥār al-ˁAbdī (m. 1er/VIIe siècle). Le même argument est réitéré ensuite par Abū ˁUbayda Muslim Ibn Abī Karīma (m. 145/762).

Les ibadites du 2e/VIIIe siècle ne limitent pas au leur interprétation du décret divin à un seul terme : « la science éternelle de Dieu ». Ils ont inventé un autre terme qui est « la création » pour aider à la compréhension de quelques passages coraniques qui sont difficiles à interpréter et qui concernent la science éternelle de Dieu. Ils ont employé le terme création au 2e/VIIIe siècle lors de la discussion des avis de l'école muˁtazilite. La discussion théologique dans la compréhension de la relation entre Dieu et l'acte humain passe d'abord, dans l'école ibadite, par le terme science divine et donc en interprétant décret divin par science divine. Plus tard, la discussion a évolué, et les théologiens ibadites ont employé le terme création pour expliciter la relation entre Dieu et l'acte de l'homme. Nous le constatons clairement d'après la lecture des textes attribués aux théologiens ibadites pendant les deux premiers siècle de l'hégire.

Mais cette précédente interprétation a évolué après le 2e/VIIIe siècle vers d'autres problèmes théologiques concernant la science divine et sa relation avec l'acte humain. Nous ne pouvons pas définir chronologiquement la première période ; quand donc a-t-elle été exposée exactement ?

Est-ce que la science éternelle de Dieu est la cause poussant les serviteurs à commettre le péché ? Est-ce que le pécheur est capable de faire le contraire de ce que Dieu savait ? La science divine est aussi liée au terme de la volonté divine, et pose cette question : Est-ce que Dieu a voulu ce qu'il savait de toute éternité ?

Nous pouvons donc dire que la théorie de l'acte humain a renouvelé l'interprétation théologique des attributs divins, la science éternelle de Dieu, la

(5) Kindī, Muḥammad Ibn Ibrāhīm (m. 5e/XIe siècle), *Bayān al-sharˁ*, éd. Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1984, tome. II, p. 83.

capacité divine, et la volonté divine. Le problème théologique que nous posons est : Comment pouvons-nous comprendre la réalité de l'acte humain (matérielle) à partir d'une chose métaphysique (Dieu) ? Nous allons citer les textes théologiques de l'école ibadite pour analyser ensuite l'avis des ibadites sur cette problématique.

- Abū Sufyān dit : « Ibn al-Shaykh al-Baṣrī posa une question à Abū ˁUbayda : La science de Dieu a-t-elle conduit les serviteurs à commettre le péché ?
- Il lui répondit : Je n'ai pas dit cela, mais l'âme mauvaise de l'homme et le diable ont poussé les gens à commettre le péché (6). Le même texte est cité plus tard par Basyāwī sans qu'il l'attribue à Abū ˁUbayda (7) ».
- Abū ˁAbd Allāh dit : « Les musulmans (il parle des ibadites) affirment que Dieu n'a obligé aucun de ses serviteurs à commettre l'obéissance ou la désobéissance. Mais Il sait, de toute éternité, ceux qui auront commis un péché et ceux qui auront fait preuve d'obéissance avant d'en commettre. Il a voulu exécuter sa Science éternelle (8) ». Ensuite, Abū ˁAbd Allāh a fait répondre l'école qadarīte en disant : « Demandez aux qadarites si Dieu sait celui qui va entrer au Paradis et celui qui va entrer en enfer ? S'ils disent oui, tu leur dis : Dieu a-t-il voulu ce qu'il savait ou non ? Ils ne peuvent répondre (9) ».
-
- Ibn Baraka dit : « J'ai dit à Abū Muḥammad : Est-il possible que celui dont Dieu sait de toute éternité qu'il va commettre un péché, de lui faire faire le contraire de ce que Dieu savait ?
- Abū Muḥammad me dit : Non.
- Je lui dis : Il a été donc obligé ?
- Il me dit : Il n'est pas obligé, mais nous avons dit que l'homme ne peut pas faire le contraire de ce que Dieu savait, car il est occupé à faire ce que

(6) Kindī, *Bayān al-Sharˁ*, *op. cit.*, p. 83.
(7) Basyāwī, Abū l-Ḥasan Muḥammad Ibn ˁAlī (m. 4e/Xe siècle), *Jāmiˁ Abū l-Ḥasan,* éd. Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1984, p. 151.
(8) Kindī, *Bayān al-Sharˁ*, *op. cit.*, pp. 79-80.
(9) *Ibid*., p. 80.

Dieu savait [(10)] ».

- Basyāwī a confirmé ce qu'a dit son maître Ibn Baraka, en disant : « On nous demande : Dieu a-t-il obligé quelqu'un à lui obéir ou à lui désobéir ?
- On lui répondit : Non, Dieu n'a obligé personne à commettre des péchés. Personne n'a fait le contraire de ce que Dieu savait ; les serviteurs ne peuvent pas sortir, dans leur acte, de la science divine [(11)] ». Car « La science de Dieu les entoure [(12)] ». Ce propos a été adopté par la plupart des théologiens ibadites comme Muḥammad Ibn ʿUthmān au 7e/XIIIe siècle [(13)].

- Basyāwī répond aussi à l'école jahmite en disant : « On nous demande : Comment entendez-vous cette phrase de l'école jahmite : Dieu punit les serviteurs sur Son acte, et il ne sait pas ce que les gens produiront ? Basyāwī dit : Celui qui dit cela est mécréant, parce que les musulmans sont unanimes que Dieu savait ce qui s'est produit et ce qui va se produire et ce qui ne se produira pas [(14)] ».
- Basyāwī se base aussi sur l'accord des propos ibadites : « Celui dont Dieu savait de toute éternité qu'il allait dévier, ne peut jamais aller vers le droit chemin et vice versa [(15)] ».

À notre avis, le problème de la science divine n'est pas un problème essentiel dans la théorie de l'acte humain, car la plupart des écoles théologiques estiment que Dieu sait ce qui s'est produit et va se produire. Le désaccord a évolué pour faire apparaître une autre question théologique, à savoir le sens théologique du terme « volonté divine » et sa relativité d'avec la science de Dieu ; d'où cette question : Est-ce que Dieu voulait ou non l'exécution de ce qu'Il savait de toute éternité ? Cette problématique fait clairement la distinction entre les muʿtazilites d'une part, et les ibadites et les ashʿarites de l'autre.

(10) Abū ʿUthmān, Muḥammad Ibn ʿUthmān (m. 7e/XIIIe siècle), *Kitāb al-nūr*, éd. Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1984, p. 144.
(11) Basyāwī, *Jāmiʿ Abū al-Ḥasan*, *op. cit.*, p. 150.
(12) *Ibid.*, p. 150.
(13) *Ibid.*, p. 155.
(14) *Ibid.*, p. 154.
(15) *Ibid*, p. 158.

Basyāwī nous propose un dialogue raisonnable en disant [16] :

- On se dit, à celui qui prétend que Dieu connaît, de toute éternité, l'obéissance de celui qui Lui obéit et le péché de celui qui Lui désobéit, Dieu a-t-Il voulu exécuter ce qu'Il savait ou a-t-Il voulu l'annuler ?
- S'il répond : Il a voulu l'exécuter, il a désavoué ses premiers propos, que Dieu ne voulait pas le péché.
- Et s'il dit : Il a voulu l'obéissance et non pas le péché !
- On lui répond : Cela signifie-t-il qu'Il savait l'obéissance et pas la désobéissance ?
- S'il dit : Oui ; il est mécréant. Et s'il dit : Non ; on lui dit: A-t-Il voulu exécuter ce qu'Il savait ?
- S'il dit encore : Dieu a voulu annuler l'exécution de ce qu'Il savait ; il est mécréant, car la science de Dieu ne change jamais.
- Et s'il dit : Dieu a voulu l'exécuter ; il contredit son précédent avis ».

La théorie de l'acte humain a évolué d'une discussion théologique sur le sens du terme science divine vers le terme volonté divine en faisant apparaître une nouvelle problématique : Est-ce que Dieu veut tout ce que l'homme fait, en bien ou en mal ? Autrement dit : Est-ce que Dieu veut réaliser ce qu'Il savait de toute éternité ? L'ibadisme et l'ashˁarisme sont d'accord pour dire que Dieu **veut** tout ce qui existe dans cet univers, mais ils donnent quatre acceptions à cette **volonté** :

1. Dieu a **voulu** la chose : Sa science divine.
2. Dieu a **voulu** la chose : Sa création.
3. Dieu a **voulu** la chose : Dieu n'est pas forcé (*laysa bi mukrah*).
4. Dieu a **voulu** la chose : Dieu l'a rendue mauvaise ou bonne.

La volonté divine est-elle un attribut d'essence ou d'acte ?

La volonté divine, dans l'ibadisme et l'ashˁarisme, est un attribut d'essence. Basyāwī précise que : « Car Dieu veut ce qu'Il savait de toute éternité, c'est une volonté d'ordre pour ce qu'Il savait qui allait être, et une volonté d'interdiction pour ce qu'Il savait qui allait être, malgré l'interdiction

(16) *Ibid*, pp. 158-159.

(législative) de Dieu de ne pas le faire (17) ». Il ajoute : « Sa volonté ne signifie pas qu'Il soit satisfait de ce qu'Il a créé, ou bien qu'Il l'aime, ou qu'Il le choisisse. Il a juste voulu créer tout ce qu'Il savait qui allait être (18) ». Tous les théologiens de l'école ibadite confirment cette idée, comme Basyāwī (19) Kindī (20) Abū ˤUthmān al-Aṣamm (21).

Ibn Fūrak nous présente l'avis d'Abū al-Ḥasan al-Ashˤarī : « La volonté de Dieu est un attribut d'essence, un attribut ancien et qui lui est obligatoirement attribué… Il n'est pas permis de vouloir le contraire de ce qu'Il savait de toute éternité. Mais Il a la capacité de faire le contraire de ce qu'Il savait de toute éternité (22) ». Ce texte nous expose deux problèmes :

1. Dieu veut-Il le contraire de ce qu'il savait de toute éternité ?
2. Dieu est-Il capable de faire le contraire de ce qu'Il savait de toute éternité ?

Ce dernier problème ne se posait pas dans le patrimoine théologique ibadite, mais nous pouvons le rapprocher de la question atomique soulevé par le théologien ibadite al-Kindī dans la théorie de l'atome : Dieu est-il capable de diviser l'atome qui ne se divise pas ? Ce qui veut dire le lien entre la volonté de Dieu et l'impossibilité de la raison.

Basyāwī confirme que la volonté divine est un attribut d'essence, et parmi les preuves :

1. celui qui dit que la volonté de Dieu est un acte parmi Ses autres actes affirme en réalité deux choses : Dieu a créé cette volonté en Lui-même ou dans un autre. S'il l'a créée en Lui-même, Son essence est le lieu de tout accident ; s'Il l'a créée dans une autre chose, cette chose est le désigné et non pas Dieu (23) » ;
2. si vous êtes autorisé à dire que Dieu ne voulait pas puis qu'Il a voulu, il

(17) Basyāwī, *Jāmiˤ Abū al-Ḥasan*, p. 261.
(18) *Ibid.*, p. 261.
(19) *Ibid.*, p. 173.
(20) Kindī, *Bayān al-Sharˤ*, tome. II, p. 176.
(21) Abū ˤUthmān al-Aṣamm, *Kitāb al-nūr*, *op. cit.*, p. 245.
(22) Ibn Fūrak, Muḥammad Ibn al-Ḥasan (m. 406/1015), *Mujarrad Maqālāt Abī l-Ḥasan al-Ashˤarī*, éd. Aḥmad al-Sāʾiḥ, Maktabat al-thaqāfa al-diniya, Caire, 3e éd, 2006, p. 70.
(23) Basyāwī, *Jāmiˤ Abū al-Ḥasan*, *op. cit.*, p. 153.

sera logique de dire que Dieu ne sache pas, puis qu'Il ait connu les choses, et ainsi de suite [24] ;

3. puisque les muʿtazilites interdisent le propos : « Dieu **savait par une science** qui n'était pas Lui-même ». Ils n'ont donc pas le droit de dire que Dieu a voulu par une volonté qui n'était pas Lui-même, et, s'Il a voulu avec une volonté qui n'était pas Lui-même, cette volonté aura besoin d'une autre volonté, et ainsi de suite à l'infini [25].

Basyāwī répond aussi à ceux qui disent que « la volonté divine » est l'acte lui-même en disant : « Si quelqu'un dit que le terme « volonté » — cité dans le verset coranique : « Quand Nous **voulons** une chose, Notre seule parole est : "Sois". Et elle est [26] » — signifie : N**ous l'avons fait**. On lui répond : Si le sens de Son propos — lorsqu'il dit : Il a voulu faire la chose — veut dire la réalisation de l'acte, et si le sens de son propos lorsqu'il dit : Il a voulu bouger la chose, veut dire le fait de bouger ; ceci nous oblige à dire que Dieu n'a pas une volonté réelle ; la volonté divine — selon ses propos — est seulement la création ; les adversaires annulent donc leur précédent propos disant que Dieu a créé la volonté par laquelle Il a voulu les choses [27] ».

Basyāwī s'est opposé à la thèse exposée par l'école muʿtazilite, qui est : « La volonté ne se dissocie pas des désirs (*murādāt*) comme la création ne se dissocie pas des choses créées ; nous ne disons pas que Dieu est créateur dans l'éternité, nous ne disons même pas que Dieu a voulu dans l'éternité, car les désirs n'existent pas dans l'éternité ». Les preuves de Basyāwī sur ce propos sont :

1. la science divine s'applique à la même condition que la volonté divine et la capacité divine, Dieu savait de toute éternité, alors que les renseignements n'existaient pas. Dieu est capable dans l'éternité mais les choses créées n'existaient pas [28] ». Basyāwī a essayé de rapprocher le terme volonté des termes science et capacité tandis que l'école muʿtazilite

(24) *Ibid*., p. 155.
(25) *Ibid*., p. 173.
(26) Sourate: XVI, verset: 40.
(27) Basyāwī, *Jāmiʿ Abū al-Ḥasan*, *op. cit*., p. 154.
(28) *Ibid*, p. 154.

a fait le lien avec le terme création ;

2. Dieu, s’Il n’est pas désigné par cet attribut (la volonté), sera attribué par le contraire de la volonté, le délaissement. Et ceci n’est pas permis de croire, car le sens contraire des attributs d’essence n’est pas autorisé (29). Cette preuve est assez faible, car le délaissement n’est pas le contraire de la volonté ; c’est le contraire de l’acte. Basyāwī nie que le délaissement soit le contraire de l’acte en disant que l’acte n’a pas de contraire, ni de genre, ni quoique ce soit d’autre. L’incapacité et le délaissement ne sont pas le contraire de l’acte (30).

Nous remarquons que le problème, entre l’école muˁtazilite d’une part et l’école ibadite et ashˁarite d’autre part est lié aux significations ambiguës du terme « la volonté divine ». L’école muˁtazilite refuse que ce terme ait des significations qui diffèrent de celles décrivant l’homme. C’est pour cela qu’elle pose une question importante : Dieu veut-Il s’insulter (lorsqu’Il s’est laissé insulter par les gens) ? Les écoles ibadite et ashˁarite disaient que Dieu avait voulu cela, ce qui signifie qu’Il l’avait créé mauvais, laid, hideux, et c’est une interprétation inadmissible par les muˁtazilites.

Nous constatons que l’école ibadite autorise de dire que Dieu est décrit par la volonté divine, car le texte sacré nous en a informés. Les deux écoles sont cependant incapables de fournir une explication claire à cette notion. Ils interprètent ce terme, dans les versets coraniques, selon le contexte linguistique. Et c’est pourquoi certains théologiens muˁtazilites ont rejeté complètement ce terme, tels Naẓẓām et Abū al-Hudhayl al-ˁAllāf, en disant qu’« il est impossible de décrire véritablement Dieu par cet attribut, et si ce terme est cité dans le texte coranique, il signifie la création ou l’obligation, ou la science uniquement (31) ».

Ce sont les mêmes significations que donnent les ibadites et les ashˁarites, mais ils ont réellement affirmé cet attribut à propos de Dieu, ce qui veut dire que Dieu se décrit avec en réalité. Par contre, Naẓẓām et Abū al-Hudhayl l’ont nié pour décrire Dieu en réalité, et c’est ce qui a poussé le théologien ibadite Abū ˁUthmān al-Aṣamm à interpréter le terme de « volonté » au sens négatif, ce qui

(29) *Ibid*, p. 154.
(30) *Ibid*.
(31) Shahrastānī, Muḥammad (m. 548/1153), *Nihāyat al-iqdām fī ˁilm al-kalām*, éd. Maktabat al-thaqāfa al-dīniyya, Le Caire, s.d., p. 238.

signifie que Dieu n'est pas forcé (*laysa bi mukrah*) (32) ». C'est une interprétation des attributs divins faite par certains théologiens ibadites, mais également une interprétation de quelques théologiens muʿtazilites et murjiʾītes tel Najjār (33).

Nous remarquons aussi que les théologiens ibadites n'ont pas pu maîtriser l'attribut de la volonté divine dans les mêmes conditions qu'ils l'ont déjà exposé dans la définition des attributs d'essence. Notons que la volonté est, selon les théologiens ibadites, un attribut d'essence. Mais en répondant à l'école muʿtazilite, Qalhātī, de l'école ibadite, déclara que la volonté n'est pas **un**. Il y a une volonté de créer, une volonté d'ordre, etc (34). Nous pensons que Qalhātī a omis la distinction entre la volonté comme attribut d'essence, et ses attaches ; cet attribut est un en soi, et la volonté est cependant liée à plusieurs choses. Si elle est liée aux informations, elle sera une volonté de la science ; si elle est liée à l'exigence, elle sera une volonté d'ordre ; si elle est liée à la création, elle sera une volonté de créer, et ainsi de suite, car sa fonction principale est de particulariser les choses, l'attachement de la volonté n'est pas la volonté même.

Par contre, Jāḥiẓ a contesté l'attribut de la volonté, qu'elle soit de l'homme ou de Dieu. Un attribut qui n'a aucune réalité, ni sur Dieu, ni sur l'homme, n'existe pas. Ceci signifie que cet attribut n'est pas accident, ni un genre des accidents ; il est inexistant. La volonté — selon lui — est considérée comme l'expression de la science seule (35). Shahrastānī dit qu'il est faux de dire que la volonté est seulement la science divine, car la science divine concorde pareillement avec les renseignements, sans avoir pour autant besoin d'influencer de l'un sur l'autre. La science concerne deux choses Dieu et l'univers. Par contre, la volonté est le fait de décrire les choses en les distinguant les unes des autres ; elle influence et s'influence, et elle ne concerne que l'univers (36) ». À notre avis, ce propos n'est pas forcément correct, pour plusieurs raisons :

1. Shahrastānī a mélangé le terme de la volonté de Dieu avec le terme de

---

(32) Abū ʿUthmān al-Aṣamm, *Kitāb al-Nūr*, *op. cit.*, p. 261.
(33) *Ibid*, p. 238.
(34) Qalhātī Muḥammad Ibn Saʿīd (m. 5e/XIe siècle), *al-Kashf wa-l-Bayān*, éd. S. Ismāʿīl Kāshif, Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1980, tome II, pp. 264-265.
(35) Shahrastānī, *Nihāyat al-Iqdām*, *op. cit.*, p. 238.
(36) *Ibid*., p. 238.

la volonté humaine, qui sert à avoir une intention pour réaliser le vouloir humain, et ceci ne peut pas être attribué à Dieu, selon toutes les écoles théologiques, y compris l'école ashˁarite ;

2. l'école ibadite et l'école ashˁarite affirment que la volonté divine est un attribut d'essence, alors que Shahrastānī a déclaré que la volonté divine influence et s'influence, la question posée ici est : Est-ce que les attributs d'essence influencent et s'influencent ?
3. comment la volonté peut-elle être un attribut d'essence si elle concerne uniquement les créations ?! Shahrastānī a essayé de préciser ce point en disant : « La volonté est un attribut éternel ; elle devance les désirs (*murādāt*) ; elle se réalise avec les créations pour les particulariser [37] ». Ceci est, à notre avis, faux, car on ne parvient à comprendre la signification du terme (volonté) dans cette phrase que par deux sens : la science et la création. Nous tournons donc en rond ;
4. nous ne pouvons pas considérer comme nouveau ce que Naẓẓām a dit, car les ibadites et les ashˁarites ont aussi expliqué la volonté par la science, mais le désaccord entre eux est que Naẓẓām a nié le fait de décrire Dieu par cet attribut. Par contre, l'ibadisme et l'ashˁarisme l'ont confirmé en disant : Dieu s'est décrit avec, car il s'est tout simplement décrit dans les versets coraniques.

Le désaccord majeur entre l'école ibadite et l'école ashˁarite d'une part et les muˁtazilites de l'autre est :

1. l'école ibadite et l'école ashˁarite se basent entièrement sur le texte coranique dans la compréhension de l'attribut de la volonté. Elles confirment cet attribut car il est mentionné dans le texte sacré : « Or si Allāh voulait, ils ne le feraient pas [38] » et d'autres versets du texte sacré. C'est pour cela que les deux écoles n'ont pas pu nous présenter une explication définitive du terme la « volonté » éloignée de l'interprétation linguistique. Elles ont rapproché ce terme d'autres termes, telles la création, la science, etc. Ce qui signifie que les deux écoles emploient le texte pour atteindre les sens théologique du terme la « volonté ». Dans la

(37) *Ibid.*, p. 241.
(38) Sourate: VI, verset: 137.

théologie ibadite, la détermination de texte, employée dans la science théologique, se différencie de celle de l'école ashˁarite. Il s'agit du Coran uniquement pour l'école ibadite, et du Coran et des traditions du prophète pour l'école ashˁarite ;

2. les muˁtazilites ont interprété ce terme du point de vue témoin, en appliquant la méthode appelée « raisonnement analogique » entre le témoin (l'homme) et l'absent (Dieu). En se basant sur cette méthode, ils ont nié cette notion et l'ont interprétée de façon négative. Cette méthode a entraîné les théologiens muˁtazilites dans un grand désaccord entre eux. Quelques-uns ont nié la réalité de l'existence de l'attribut de volonté présent (volonté humaine) et absent (volonté divine) comme Jāḥiẓ, en disant que la volonté n'est pas un accident parmi les autres accidents. D'autres, qui ont soutenu que cet attribut est un accident, n'ont cependant pas voulu décrire Dieu avec réalité comme Naẓẓām et Abū al-Hudhayl. La plupart des théologiens muˁtazilites estiment que « la volonté est un attribut d'acte et non un attribut d'essence ». Les muˁtazilites emploient en général le texte sacré pour qu'il soit en accord avec leur théologie ; ils interprètent le texte par la raison, laquelle n'est pas influencée par les récits attribués au prophète.

Nous avons déjà dit que les muˁtazilites, en général, affirment que l'attribut de la volonté est l'un des attributs divins, et disent que c'est un attribut d'acte contrairement à la thèse de l'école ibadite et de l'école acharite. Mais — selon eux — c'est seulement l'obligation d'esprit qui les a poussés à dire que c'est un attribut récent et existant ailleurs qu'en un lieu (*ḥāditha mawjūda lā fī maḥal*). Ils se basent pour cela sur plusieurs preuves :

I- les attributs d'essence divine s'attachent à toutes les choses. La capacité éternelle, par exemple, est liée à toutes les réalisations ; la science éternelle à toutes les informations et c'est ainsi pour les autres attributs d'essence. Par contre, la volonté ne s'attache pas à toutes les choses, sinon elle serait obligée d'être liée au péché, au mal, etc. (39), et elle serait liée

(39) Shahrstānī, *Nihāyat al-iqdām, op. cit*, pp. 242-243 ; ˁAbd al-Jabbār Ibn Aḥmad (m. 4e/Xe siècle), *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, éd. ˁA. al-K. ˁUthmān, Maktabat wahba, Le Caire, 4e éd., 2006, p. 440.

aux choses contradictoires, ce qui serait incorrect (40) ;

II- les théologiens muˁtazilites refusent ce qu’a dit Abū al-Hudhayl, l’un des théologiens muˁtazilites. Nous avons déjà cité le propos d’Abū al-Hudhayl en disant qu’il était impossible de décrire Dieu réellement par l’attribut de la volonté, car ceci signifierait que les actes de Dieu sont créés sans volonté, et ce sont — selon les muˁtazilites — les propos des naturistes.

III- Il n’est pas logique d’arguer l’existence d’une volonté ancienne, car ceci amène à confirmer deux Dieux. Si deux choses se partagent l’attribut de l’ancienneté, les deux seront attribués comme étant des dieux. Il n’est pas davantage possible de préciser cet attribut comme un attribut récent, ou comme un attribut lié à l’essence de Dieu, car l’essence de Dieu n’est pas un lieu d’inhérence, et il est vain de confirmer qu’il est lié à une autre essence car cette essence va être décrite avec. Tout ceci nous conduit à dire que la volonté est un attribut récent qui n’a pas besoin d’un lieu (41). « L’obligation logique nous conduit à dire que Dieu est un volontaire par une volonté récente existant sans avoir besoin d’un lieu (42) ». Cette preuve - à notre avis - est relativement faible car les muˁtazilites ont réfuté le propos de l’école ashˁarite dans son affirmation que Dieu parlait avec des paroles mais pas dans un lieu, dans le problème de la création du Coran : *Allāh mutakallim lā fī maḥal*. Nous ne voyons aucune différence entre l’attribut de la volonté et l’attribut de la parole : tous deux sont des attributs divins.

L’acte entre deux capacités : capacité récente et capacité ancienne

Si Dieu est créateur de tout, quelle est l’avantage de la capacité humaine ? Nous pouvons préciser une fois de plus que l’interprétation du texte sacré est à l’origine du désaccord entre écoles théologiques. Ceci apparaît clairement dans le problème que nous traitons maintenant ; Dieu se décrit lui-même comme

(40) ˁAbd al-Jabbār, *Sharḥ al-ˀuṣūl al-khamsa*, *op. cit.*, pp. 445-446.
(41) *Ibid.*, pp. 447-449.
(42) *Ibid.*, p. 449.

étant créateur de tout [43]. Il dit aussi : « C'est Lui qui a tout créé, et Il est Omniscient [44] ». Dieu se demande dans le texte sacré : « Existe-t-il en dehors d'Allāh un créateur qui du ciel et de la terre vous attribue votre subsistance ? [45] ». Par contre, il dit dans d'autres versets : « Tu créais de l'argile comme une forme d'oiseau par Ma permission [46] », « Et vous forgez (créiez) un mensonge [47] ».

Les deux écoles, ibadite et ashˁarite, constatent que la fonction de la capacité récente est d'obtenir l'acte et non pas la création des choses, bien que le texte sacré qui lui-même décrit l'homme comme un créateur. Par contre, la fonction de la capacité éternelle — selon eux — de faire se créer les choses. Les deux écoles adoptent la même méthode dans cette théorie, qui est de s'appuyer sur le texte sacré pour confirmer sa doctrine.

Basyāwī donne des preuves logiques pour démontrer que la capacité éternelle fait tout se créer, et il dit en s'adressant aux muˁtazilites : « Est-ce que vous avez vu le mouvement des arbres ; pourquoi avez-vous dit qu'il est créé et avoir nié que le mouvement humain soit créé ? [48] ». Il dit dans un autre texte : « Si le mouvement contraint s'est réalisé sans la capacité de l'acteur, et qu'il est créé ; nous sommes obligé de dire que le mouvement acquis est lui aussi créé car les deux mouvements ne diffèrent pas du point de vue **existence**, mais la différence entre les deux se fait après leur existence [49] ».

D'après ces deux textes, nous pouvons dire que Basyāwī précise que la capacité récente n'a pas d'influence dans l'existence de l'acte ; l'acte du point de vue existence ne diffère pas d'un autre. Le mouvement, par exemple, est le même, que ce soit un mouvement humain ou un mouvement des arbres. Mouvement voulu ou contraint, la distinction entre les deux se fait après ses attachements.

Quelques théologiens ashˁarites ont eux aussi adopté cet avis. Shahrastānī, par exemple, dit en confirmant les propos de son maître Baqillānī : « Ce dernier

(43) Sourate: VI, verset: 102.
(44) Sourate: VI, verset: 101.
(45) Sourate: III, verset: 35.
(46) Sourate: V, verset: 110.
(47) Sourate: XXIX, verset: 17.
(48) Basyāwī, *Jāmiˁ Abū al-Ḥasan*, *op. cit.*, p. 136.
(49) *Ibid.*, p. 143.

n'est pas en désaccord avec nos amis — les ashʿarites — car l'acte a des attributs (attachements) définis comme l'existence, l'innovation, le mouvement, l'inertie, etc. L'acte lui-même est donc autre chose que ces attachements. Ces attributs (attachements) sont attribués à l'acteur, mais l'acte même est attribué à son acteur réel, qui est Dieu. Cette distinction entre les deux actions est une distinction de la raison (50) ».

Tout ce qui précède nous permet de poser une question sur les règles raisonnables à partir desquelles nous distinguons l'acte de ses attributs dans la théorie de l'acte humain. Un désaccord majeur apparaît entre Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī et Juwaynī sur ce point. Le premier dit que la capacité récente n'a aucune influence sur l'existence de l'acte, mais le deuxième constate que toute capacité, qui n'a aucune influence, est néant. Shahrastānī dit : « Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī n'a précisé aucune influence sur la capacité créée, sauf la croyance humaine de la réalisation de l'acte lorsque les membres sont inaltérées et lors de la réalisation du pouvoir, tout est de Dieu (51) ». Cette théorie a grandement évolué chez Juwaynī qui précise que « la capacité récente a une influence sur l'existence de l'acte, mais elle n'est pas indépendante ; elle se base sur l'enchaînement des causes pour arriver finalement à la première cause qui est Dieu (52) ».

D'après les propos d'al-Ashʿarī, la réalisation de l'acte se fait lorsque les membres sont inaltérés. Basyāwī n'est pas d'accord avec cet avis. Il croit que : « Quand l'acquisition ne se réalise pas, ce n'est pas à cause des membres, mais à cause de l'inexistence de la capacité. Car si les membres sont la cause, l'acquisition sera toujours présente lors de l'existence des membres. Mais, parfois, on ne voit pas l'acquisition malgré l'existence des membres. C'est pourquoi nous soutenions que l'acquisition ne se réalise pas à cause de l'inexistence de la capacité et non pas à cause de membre (53) ». Basyāwī se base dans cette vision sur le verset Coranique s'adressant aux non-musulmans : « Ils étaient incapables d'entendre ; ils ne voyaient pas non plus (54) », bien qu'ils aient des yeux et des oreilles.

---

(50) Sharastānī, *Nihāyat al-iqdām fī ʿilm al-kalām, op. cit.*, pp. 76-77.

(51) *Ibid.*

(52) Juwaynī Abū al-Maʿālī (m. 478/1085), *al-Irshād ilā qawāṭiʿ al-adilla fī ʾuṣūl al-iʿtiqād*, éd. Maktabat al-khanjī, Le Caire, 3e éd., 2002.

(53) Basiyāwī, *Jāmiʿ Abū al-Ḥasan*, *op. cit.*, pp. 224-225.

(54) Sourate: XI, verset: 20.

Cette thèse, exposée par Basyāwī, ne résiste pas à d'autres textes coraniques comme celui sur les propos de Dieu : « Nous n'imposons une charge à quiconque que selon sa capacité [(55)] », « Nul ne doit supporter plus que ses moyens [(56)] ». D'après l'explication précédente de Basyāwī, Dieu ne punit personne parce que le pécheur ne peut faire acte de foi, sa capacité étant occupée par un autre acte comme faire le mal. Basyāwī ne nous donne pas une explication claire de ce verset.

L'école muʿtazilite nie de façon claire la distinction entre l'acte et les attributs de l'acte adoptée par les ibadites et les ashʿarites. Elle ne pense pas que ce soit une preuve pour affirmer la création de l'acte ; elle considère que « l'acquisition a un sens inimaginable, et tout sens inimaginable ne doit pas se lier aux choses [(57)] ».

Cette thèse des écoles ibadite et ashʿarite nous conduit à poser une question importante : si la capacité est créée, l'acquisition est créée, et le pouvoir humain est créé ; comment pouvons-nous dire que l'homme est responsable de son acte ?

Les muʿtazilites s'appuient sur deux preuves logiques pour confirmer que l'homme est le créateur de son acte :

1. tout acte humain est lié à la capacité de l'homme et à sa volonté ; lorsqu'il veut se mettre debout, il se met debout ; lorsqu'il veut s'asseoir, il s'assoit ; et lorsqu'il veut écrire, il écrit. Tout acte humain choisi par l'homme est lié à l'homme, et il est l'acteur réel de ce qu'il fait [(58)] ;
2. si Dieu est le créateur de l'acte, il n'a pas besoin de créer la volonté et la capacité humaines [(59)].

Sur ce point, Qalhātī (ibadite) part de la théorie atomique pour défendre la vision ibadite concernant la signification de la capacité humaine, en disant : « La capacité de l'homme est un accident existant dans un corps ; cette capacité

---

(55) Sourate VII, verset: 42.
(56) Sourate: II, verset: 233.
(57) ʿAbd al-Jabbār, *al-ʾUṣūl al-khamsa*, *op. cit.*, p. 185.
(58) *Ibid*., p. 336.
(59) Ibn Mattawayh, al-Ḥasan Ibn Aḥmad (m. 415/1025), *al-Majmūʿ fī l-muḥīṭ*, éd. J. Jaune et D. Gimaret., p. 15.

n'est pas un corps qui s'installe dans un autre. L'accident ne se produit pas de lui-même, et n'existe pas deux fois [(60)] ». Le texte théologique de Qalhātī remonte aussi à la théorie de l'atome. Il part de cette théorie pour confirmer la théorie de l'acte humain. Et si la capacité humaine n'est qu'un accident, comment peut-t-elle créer les choses ?

La problématique concernant la relation entre la capacité éternelle et la capacité humaine est importante pour plusieurs raisons :

1. elle est liée théologiquement à la théorie de l'atome à propos des règles logiques de laquelle toutes les écoles théologiques sont unanimes ;
2. ce problème existe depuis une époque avancée dans le patrimoine théologique de l'islam, mais nous ne pouvons savoir exactement son début ;
3. les muˁtazilites ne disent pas que l'homme est le créateur de ses actes. Ils disent que l'homme est provocateur de ses actes, même si le texte sacré, ainsi que nous l'avons dit auparavant, a décrit l'homme comme un créateur.

Le temps et la théorie de l'acte humain

Le rôle du temps est majeur dans cette théorie. Basyāwī relie ce terme à la capacité humaine en posant la question suivante : Est-ce que la capacité humaine est capable de s'installer plus de deux temps ? C'est une question fait intervenir à nouveau la théorie de l'atome, les conditions des atomes et leurs accidents. Il ajoute : « La capacité est un accident ; tout accident ne reste pas deux temps, ni en deux atomes à la fois, car si c'était ainsi, il resterait par lui-même ou par une autre raison qui le rend résiduel. Si la capacité survient par elle-même, elle sera donc éternelle, et c'est incorrect. Si elle survient par une autre raison, cette raison sera son attribut, et l'attribut ne peut pas survenir dans un autre attribut [(61)] » Il ajoute encore : « La capacité créée est un accident dans un corps et tout accident ne survient pas par lui-même. Deux atomes ne peuvent donc exister dans le même atome à la fois [(62)] ».

Qalhātī nous présente un texte important en l'attribuant aux muˁtazilites et

---

(60) ˁAbd al-Jabbār, *al-ˀUṣūl al-khamsa, op. cit.*, p. 336.
(61) Basyāwī, *Jāmiˁ Abū l-Ḥasan, op. cit.*, tome. I, p. 224.
(62) *Ibid*., p. 231.

en disant lorsqu'il explicite cette théorie : « Les qadarites ont prétendu que Dieu les a créés en mouvement, et non pas inertes ; ils ont dit que tous leurs actes étaient en mouvement [(63)] ». Qalhātī essaie plusieurs fois de faire le lien entre la théorie de l'acte humain et celle de l'atome en montrant le rôle du temps dans les deux théories. Le texte précédent de Qalhātī se rapproche beaucoup de la thèse de Naẓẓām, que nous avons déjà citée, dans lequel il dit : « L'univers est dû au mouvement ; la fixité (*sukūn*) est deux mouvements opposés dans le même lieu », ce qu'Aḥmad Ibn ʿAbd Allāh al-Kindī a précisé en disant : « Le principe de tout accident est le mouvement, la fixité n'est qu'un accident qui subit le mouvement [(64)] ».

D'après ces textes et ceux que nous allons citer, nous constatons l'importance de l'introduction de l'élément temps dans la théorie de l'acte humain. Le patrimoine théologique a exposé plusieurs problématiques importantes liées au temps dans la théorie de l'acte humain : Quand Dieu a-t-Il créé l'acte ? Est-ce qu'Il l'a créé avant que son serviteur ne l'ait acquis ou pendant son acquisition à l'acte, ou encore après ? La notion de temps se manifeste de façon claire dans la théorie de l'acte humain, notamment par la question suivante : Le non-musulman peut-il faire le bien (l'islam) comme il fait le mal ? Est-ce que la capacité à faire quelque chose est la même que celle à faire le contraire, ou est-ce une autre capacité ?

Basyāwī dit : « L'acte, lors de sa création, est créé soit en même temps que la capacité, soit avant, soit après…, Et nous disons que l'acte est créé en même temps que la capacité [(65)] ». Il ajoute : « Si l'on se dit : pourquoi avoir nié que la capacité à faire quelque chose est identique à la même capacité à faire le contraire ? On répond : Parce que parmi les conditions de la capacité créée, c'est la présence de l'acte lors de l'existence de sa capacité créée ; si l'existence de la capacité est possible sans que l'acte existe, cela signifie la possibilité d'exister en deux fois sans l'acte. L'existence de la capacité peut donc toujours exister alors que l'homme ne fait aucun acte. Or c'est impossible. Donc nous concluons que l'homme ne peut pas faire une chose et son contraire en même temps [(66)] ».

(63) Qalhātī, *al-Kashf wa-l-Bayān*, *op. cit.*, tome. I, p. 284.

(64) Kindī, Aḥmad Ibn ʿAbd Allāh al-Kindī (m. 5e/XIe siècle), *al-Jawhar al-muqtaṣar*, éd. S. Ismāʿīl Kāshif, Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1983, p. 49.

(65) Basyāwī, *Jāmiʿ Abū l-Ḥasan*, *op. cit.*, tome. I, p. 223.

(66) *Ibid.*, p. 224.

Al-Aṣamm confirme ce qu'al-Basyāwī a affirmé, en disant : « La preuve que la capacité se fait avec l'acte est la séparation entre la capacité de l'acte et le moyen (les membres) par lequel on fait l'acte. Les membres sont parfois généreux mais l'acte ne se réalise pas, et parfois ils sont mauvais, mais l'acte se réalise. L'acquisition est liée à l'existence de la capacité et non à l'existence du membre [(67)] ». Il présente une autre preuve logique en disant : « L'homme peut utiliser sa main pour manger un morceau de viande par exemple, mais lorsqu'il essaie de le faire, il perd la capacité de soulever le morceau de viande avec l'existence de sa main [(68)] ».

Basyāwī nous donne l'avis de l'école muˁtazilite en disant sur ce point : « S'ils (les adversaires) nous disent qu'ils sont (les non-musulmans) incapables d'accepter le droit parce qu'ils sont occupés par autre chose, on répond : Quelle est la différence entre vous et ceux qui ont dit : Ils ne peuvent pas accepter le droit parce qu'ils sont occupés par son délaissement ! [(69)] ».

Cette réponse que nous a présentée Basyāwī n'est pas claire, et faible, car nous ne pouvons pas comprendre la réalité du terme délaissement (*taraka*), qui signifie deux choses : soit faire acte d'athéisme, soit ne rien faire du tout. Dans les deux cas, ils ne sont pas liés à la foi, car, sur ce sens, le terme l'acte n'a pas de contraire ; le délaissement n'est pas le contraire de l'acte, parce que délaisser la foi est faire autre chose que la foi. Ce que précise al-Aṣamm : « Les non-musulmans ne peuvent pas avoir la foi car ils sont occupés par son contraire ; l'homme ne peut pas être en mouvement et inerte en même temps. Avoir la foi et son contraire en même temps est impossible [(70)] ».

D'après ces textes et d'autres, nous pouvons dire que les termes tels que *luṭf, tawfīq, hudā* et d'autres, qui sont liés à cette théorie sont considérés comme des symboles et des signes indiquant le bon choix. Ces termes se réalisent lorsque la volonté humaine se lie à la création de l'acte. La création de l'acte (par Dieu) et la volonté humaine sont liées à l'instant de l'action de l'acte. Tout comme les autres termes tels que *khidhlān, iḍlāl, ṣakhaṭ*, etc., ils sont liés à l'instant de la production de l'acte [(71)].

---

(67) Abū ˁUthmān Muḥammad, *al-Nūr, op. cit.*, p. 137.
(68) *Ibid.*, p. 140.
(69) Basiyāwī, *Jāmiˁ Abū l-Ḥasan, op. cit.*, tome. I, p. 225.
(70) Abū ˁUthmān Muḥammad, *al-Nūr*, p. 143.
(71) *Ibid.*, pp. 124-126.

Les textes que nous venons de citer, issus du patrimoine théologique ibadite, ne sont pas clairs pour décrire exactement la relation entre ces deux capacités, créée et éternelle, dans la création de l'acte humain.

L'école muˁtazilite constate que la capacité prévient l'acte, car « … si la capacité était avec l'acte, le mécréant serait obligé d'être responsable de ce qu'il ne peut faire, et son cas serait identique au cas de l'incapable (72) » ; c'est pour cela que l'école ashˁarite a bifurqué vers un autre terme : « au lieu de » (*badal*), en disant : « Le mécréant peut faire acte de foi **au lieu de** faire acte d'incroyance (73) ». C'est un terme qui ne se trouve pas dans le patrimoine théologique de l'école ibadite et qu'elle n'a absolument pas employé.

La différence entre l'école ibadite et l'école muˁtazilite est que la première estime qu'il est impossible que la capacité soit liée à deux actes opposés, lorsque les deux actes se réalisent en même temps, car la capacité humaine ne devance pas l'acte ni ne le suit. Par contre, les muˁtazilites arguent qu'il est possible que la capacité soit liée à deux actes opposés, mais la capacité humaine ne se réalise qu'avant l'acte, ce qui signifie que, pour le musulman, la capacité de faire acte de foi devance la capacité de faire acte d'incroyance, et le contraire pour le non-musulman. Les deux écoles sont donc d'accord sur le fait que les actes opposés ne se font pas en même temps. Le désaccord se base principalement sur le temps de la réalisation de la capacité humaine et de l'acte, à savoir lequel devance l'autre.

Nous voyons qu'il est difficile d'être en accord avec les ibadites sur cette théorie, pour la raison que l'homme ne peut pas être dépourvu de ses capacités et de sa volonté lorsqu'il commet un acte ; l'homme est le créateur de ses actes grâce à sa capacité suffisante et à sa libre volonté, que Dieu a créées en lui.

Les muˁtazilites, par contre, distinguent la volonté de la capacité dans ce problème. Pour eux, **la volonté** se fait en même temps que l'acte ; par contre, **la capacité** le devance. Ibn Mattawayh déclare : « S'ils disent (ses adversaires) : pourquoi distinguez-vous la volonté de la capacité dans la permission de l'avancement de l'un par rapport à l'autre, on leur répond que la différence entre elles est claire, car le besoin à la capacité se manifeste lorsqu'on transforme l'acte de l'inexistence à la réalité. Par contre, le besoin à la volonté se manifeste

(72) Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-ˀuṣūl*, *op. cit.*, p. 337.
(73) Abū ˁUthmān Muḥammad, *al-Nūr*, pp. 124-126

au besoin de spécifier un acte de l'autre ; il est donc impératif de se réaliser avec l'acte [74] ». En se basant sur le résultat précédent, l'école muʿtazilite est incapable de répondre à cette question : Quand quelqu'un peut-il se tuer lui-même ? Ibn Mattawayh dit que cette question n'est pas juste [75], sans qu'il puisse montrer la raison pour laquelle elle n'est pas juste !

Il est clair que la théorie de l'acte humain est passée par une évolution, historique et théologique, et d'une période à l'autre, la question historique est toujours présente : Qu'est-ce qui crée l'acte humain ? Est-ce l'homme ou Dieu ? Qui fait bouger ma main, Dieu ou moi ?

***

BIBLIOGRAPHIES

ʿABD AL-JABBĀR IBN AḤMAD (m. 4e/Xe siècle), *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, éd. ʿA. al-K. ʿUthmān, Maktabat wahba, Le Caire, 4e éd., 2006.

ABŪ ʿUTHMĀN, Muḥammad Ibn ʿUthmān (m. 7e/XIIIe siècle), *Kitāb al-Nūr*, éd.Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1984

BASYĀWĪ, Abū al-Ḥasan Muḥammad Ibn ʿAlī (m. 4e/Xe siècle), *Jāmiʿ Abū al-Ḥasan al-Basyāwī*, éd. Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1984.

BOUAMRANE Chikh, *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*, Paris, 1978.

GARDET, L., *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967.

GIMARET, D., *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, 1980.

IBN FŪRAK, Muḥammad Ibn al-Ḥasan (m. 406/1015), *Mujarrad Maqālāt Abī l-Ḥasan al-Ashʿarī*, éd. A. al-Sāʾiḥ, Maktabat al-thaqāfa al-dīniyya, Le Caire, 3e éd., 2006.

IBN MATTAWAYH, al-Ḥasan Ibn Aḥmad (m. 415/1025), *al-Majmūʿ fī l-muḥīṭ*, éd. J. Jaune et D. Gimaret.

JUWAYNĪ ABŪ AL-MAʿĀLĪ (m. 478/1085), *al-Irshād ilā qawāṭiʿ al-adilla fī ʾuṣūl al-iʿtiqād*, éd. Maktabat al-khanjī, Le Caire, 3e éd., 2002.

KINDĪ, Aḥmad Ibn ʿAbd Allāh al-Kindī (m. 5e/XIe siècle), *al-Jawhar al-*

(74) Ibn Mattawayh, *al-Majmūʿ fī l-muḥīṭ*, pp. 111-112.
(75) *Ibid*., pp. 113.

muqtaṣar, éd. S. Ismāʿīl Kāshif, Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1403/1983.

KINDĪ, Muḥammad Ibn Ibrāhīm (m. 5e/XIe siècle), *Bayān al-sharʿ*, éd. Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1984.

QALHĀTĪ, Muḥammad Ibn Saʿīd (m. 5e/XIe), *al-Kashf wa-al-Bayān*, éd. S. Ismāʿīl Kāshif, Ministère du patrimoine national et de la culture, Oman, 1980.

SCHWARZ, M., « Acquisition (*Kasb*) in Early *Kalām* », in *Essays Presented to R. Walzer*, Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Oxford, 1972, pp. 355-387.

SHAHRASTĀNĪ, Muḥammad (m. 548/1153), *Nihāyat al-iqdām fī ʿilm al-kalām*, éd. Maktabat al-thaqāfa al-dīniyya, Caire, s.d.

WATT, W.M., « The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1943, pp. 234-247.

العربية المغربية، اللغة الأم أو اللغة الأصلية. تعليمها فالمدرسة لتحسين تطوّر العقليّات ؤ مهارات الهذرة، القراية ؤ الكتابة بالعربية الفصحى

فرانثيسكو **موسكوسو غارثية**[*]
جامعة الأوتونومة، مدريد

BIBLID [1133-8571] 20 (2013) 151-167

Resumen: "El árabe marroquí, lengua materna o lengua nativa. Su enseñanza en la escuela para mejorar el desarrollo cognitivo y las destrezas del habla, lectura y escritura en árabe estándar". Partimos de la presentación de tres modelos de codificación y normalización de lenguas: el castellano, el maltés (árabe maltés) y el griego. A continuación exponemos la situación lingüística de Marruecos en relación a la lengua árabe y reflexionamos sobre el valor dado al árabe marroquí desde las esferas de poder, incidiendo en la necesidad de que sea reconocido como lengua de enseñanza, siguiendo así las recomendaciones de estudios pedagógicos, con el fin de que las competencias en árabe literal (L2) sean más sólidas. Por último, destacamos el valor creativo del árabe marroquí, presentando algunas de las producciones literarias y los esfuerzos de profesores e intelectuales marroquíes por codificar y normalizar esta lengua.

Palabras clave: Árabe marroquí moderno; lengua nativa; lengua materna; codificación; normalización, estandarización; política lingüística; educación en la L1.

---

* استاذ اللغة العربية ؤ الدارجة المغربية فشعبة الدراسات العربية ؤ الإسلامية فجامعة الأوتونومة فمدريد E-mail: francisco.moscoso@uam.es. كتبنا هذ المقال بالعربية المغربية المعاصرة. نشكروا الأستاذ عبد الرحيم يوسي، من جامعة محمد الخامس، ؤ المترجِم حسن بنحدو حندي ؤ لجنة تحرير هذ المجلّة كلّ الاقتراحات اللي سيفطوا لنا بعد قراية هذ المقال. اخترينا لكتابة هذ المقال اقتراحات ترميز العربية المغربية المعاصرة ديال الأستاذ عبد الرحيم يوسي.

Abstract: "Moroccan Arabic, Mother Tongue or Native Language. Teaching Moroccan Arabic at School to improve Thinking, Speaking, Reading and Writing Skills in Standard Arabic". We begin with the presentation of three models of coding and standardization of languages: the Castilian, the Maltese (Maltese Arabic) and the Greek. Following it, we discuss the linguistic situation in Morocco with the emphasis on the Arabic language. The Moroccan Arabic has'nt any value in the eyes of the local authorities and for it, we stress that Moroccan Arabic needs to be recognized as the language of instruction, following the recommendations of Educational Studies, aiming to improve the knowledge of Standard Arabic. Finally, we emphasize the creative value of any language, presenting some of the literary works in Moroccan Arabic and the efforts of a group of Moroccan enthusiasts, including teachers and intellectuals to codify and standardize Moroccan Arabic.

Key words: Moroccan Arabic; Native Language; Mother Tongue; Coding; Standardization; Linguistic Policy; Education in L1.

ملخص: نماذج لترميز وتطبيع اللغات: القشتالية، المالطية (العربيّة المالطية) واليونانيّة. ونتطرق إلى دراسة الوضعية اللغوية في المغرب مع التركيز على اللغة العربية. والنظرة الدونية التي تعطيها السلطات السياسية والدينية للعربية المغربية اعتقادا منا أنها جديرة بالتقدير والاحترام في مجال التعليم، وفقا للتوصيات البيداغوجية الحديثة. ونقترح استعمالها في المدرسة الابتدائية بناء على اقتراحات منظمة اليونيسكو وذلك من أجل تقوية معرفة العربية الفصحى. وأخيرا نؤكد القيمة الفنّية للعربية المغربية ونقدّم بعض النتائج الأدبية والجهود التي بذلها مجموعة من الأساتذة والباحثين المغاربة لترميز وتطبيع هذه اللغة.
(ملاحظة: هذه المقالة مكتوبة كاملا بالعربية المغربية)

الكلمات المفاتيح: العربية المغربية؛ اللغة الأصلية؛ اللغة الأم؛ ترميز؛ تطبيع؛ توحيد؛ سياسة لغوية؛ تعليم اللغة الأم.

0. تقديم

اهتزّت بعض الأصوات لطلب الاعتراف باللغة الأم أو اللغة الأصلية ديال كلّ الشعوب فالعالم، ؤ واخّا الناس اللي كا يهذروها قلال، ؤ هذ الشي فكلّ وقت ؤ خاصّةً فمُجتمعات اللي اللغة الأم كا تعيش فيها تحت سلطة لغة رسمية أو استعِمارية. فهذ السياق نلقاوا أمثال قريبة من المغرب.

فبلادنا انتونيو دي نيبريخة كتب فعام ألف ؤ أربع مائة ؤ ثنين ؤ تسعين نحو اللغة القشتالية فزمان فاللي الدراسة فالجامعة كانت باللغة اللاتينية. خمسة ؤ عشرين سنة من بعد، ألّف نفس الكاتب دراسة على "ضبط كتابتها". نيبريخة كان رائد فأوربّا ؤ تبعوه دارسين من لغات أخرى فالقارّة القديمة[1]. فمالطة، اللغة المالطية، ؤ هيَّ من عائلة العربية، ولّات لغة رسمية فعام ألف ؤ تسع مائة ؤ أربعة ؤ ثلاثين. من قبل، اللغات الرسمية كانتْ غير الطاليانية ؤ الينگليزية. هذ الصفة الرسمية فهذ الدولة من الاتّحاد الأوربّي جات بعد ما

---

(1) على هذ الدارس ؤ الباحث يمكن قراية هاذ الكتاب ؤ خاصةً بحث النحو اللي كتب العالم بالدراسات الاسبانية أنتونيو كيليس: Nebrija 1989.

تكوّنتْ لجنة من كتّاب مالطيّن فعام ألف ؤ تسع مائة ؤ عشرين باش يناقشوا ترميز ؤ تطبيع[2] كتابة اللغة المالطية[3]. ؤ الحالة الثالثة، ؤ هيَّ قريبة من اليوم على الزوج ديال الحالات اللي تكلّمنا عليهم قبل، هيَّ اللغة اليونانية. الكاتب ؤ عالم الاقتصاد فؤاد العروي كا يقارن ازدواجية العربية مع الحالة اللغوية فاليونان قبل عام ألف ؤ تسع مائة ؤ ستّة ؤ سبعين. قبل هذ السنة، الحكومة كانت كا تستعمل "الكاثاريفوسة"، لغة فمستوى قديم، مقابلة "الذيموطيكي"، اللغة الأم ديال اليونانيّن. ؤ فهذ الوقت جا قانون جديد اللي دار "الذيموطيكي" لغة رسمية ديال البلاد[4].

فهذ الثلاثة ديال الحالات، المساعدة ؤ التدخُّل ديال الحكومة كانوا زوج عوامِل مهمّين لتطبيع كتابة اللغة الأم ؤ تعميم دِراستها في المدارس ؤ الجامعات ؤ المراكز التعليمية بصفة عامّة. المثال الشعبي فالمغرب كا يقول: "يدّ وحدة ما تصفّق شي". إذًا، حضور الباحثين بوحدهم ماشي كافي ؤ خصّنا يدّ الدولة باش نبنيوا واحد السياسة اللغوية كيف داروا فاسبانيا، فمالطة ؤ فاليونان.

العالم اللغوي الاسباني لاثارو كارّيطير[5] كا يذكّرنا باللي الأفكار الاوّليّن على أصل اللغة تّقالوا فالقرن الخامس قبل ميلاد المسيح ؤ هكذا خلقوا زوج نظريّات اللي بقاوا حتّى اليوم ؤ هم "الأصل الإلهي" اللي كان كا يدافع عليه هيراقليطس ؤ "الأصل المتّفق عليه" اللي كان كا يدافع عليه ديموقريطس حيث الإنسان محتاج بالاتّصال. هذ الزوج ديال النظريّات كانوا مشهورين مع مرور الزمان بفضل إفلاطون ؤ أرسطو. فالماضي ؤ فالحاضر بعض اللغات سيطروا على غيرهم ؤ ولّوا بحال جهاز باش يقهر لغات أخرى اللي ما كانتْ ش محتمية بسلطات سياسية ؤ لا دينية. القشتالية سيطرَت على العربية ؤ باقي اللغات ديال اسبانيا ؤ العربية اللي كتبوا بيها القرآن سيطرت على خواتها العربية ؤ اللغات الأخرى اللي كانت تّهذرت فالآراضي المفتوحة، بحال الأمازيغية فشمال إفريقيا.

فهذ المقال غادي نفكّروا فحالة العربية المغربية فالبلاد الشقيقة ؤ نقترحوا احتياج ترميز ؤ تطبيعها لاستعِمالها فتربية الدراري فالمدرسة على أساس بيداغوجي ؤ هو التعليم باللغة الأصلية فالفترة الآوّلى المدرسية ديال التلميذ[6]. ؤ لا بدّ ما نقولوا أنّنا ماشي ضدّ العربية الفصحى ؤ هيّ لغة مهمّة فالتراث العربي ؤ

(2) ترميز: تثبيت الكتابة؛ تطبيع: تعميم هذ الكتابة.

(3) الإسم ديال هاذ اللجنة كان "*Għakda tal Chittieba tal Malti - Għaqda tal-kittieba tal-Malti*" (عقد متاع الكتابة متاع المالطية). على هاذ الموضوع، اقراوا: "Systems of Maltese Orthography"، مقال مكتوب بيدّ يوسف أكيلينة ؤ منشور فكتاب: Aquilina 1997، ص. 101-75.

(4) على هذ الشي، اقراوا: Laroui 2011: 119-120 ؤ Frangoudaki 2010.

(5) شوفوا Lázaro Carreter 1949: 20-21.

(6) ؤ لإسناد هذ المبدأ، اقراوا اقتراحات متخصّين الونيسكو على هذ القضية فالوثيقة اللي يمكن تديشارجيوها فهذ الموقع: http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001871/187101e.pdf

فالحاضر، ولاكنّها ماشي اللغة الأم ديال حتّى حدّ فالعالم العربي ؤ زايدون باش ندافعوا عليها نقولوا أنه إلا درّسنا أولادنا باللغة الأم ديالهم ؤ طوّرنا العقلية ديالهم بيها، التحوُّل ديال التطوُّر العقلي لتعليم العربية الفصيحة بحال لغة ثانية غادي يدّار احسن ؤ باكثر من المهارة ؤ القدرة على الهذرة، القراية ؤ الكتابة. فهذ الطريق البيداغوجي ؤ بالمساعدة ديال سيّاسة لغوية مُلائمة ؤ مصحوبة مع تمويل معقول غادي نقدروا نْنَقْصُوا النسبة العالية ديال الأمّية. علاش هذ الحالة الخايبة اللي كا يعاني منها المغرب بالنسبة للغة الأمّ؟ ؤ علاش الحكومة ما كا تحلّ ش هذ المشكيل؟

1. حالة العربية فالمغرب

غادي نبداوا هذ المقطع بشرح الحالة ديال العربية فالمغرب. كا نخلّيوا هنا التقديم ديال الأمازيغية ؤ كلّ الثلاثة د اللغات ديالها، التاريفيت، التامازيغت ؤ التاشلحيت، اللي كا يهذروا أربعين فالمائة ديال المغاربة[7] ؤ هيّ اللغة الأم ديالهم. كا نسمّيوا حالة العربية فكلّ البلدان العربية بكلمة "ازدواجية" عادةً ؤ تقليديًا، ولاكن هذ المصطلح ماشي صحيح بالضبط. فالحقيقة ما كاين غير زوج مستويات ولاكين اكثر، على حساب السياق ؤ المهارة ديال اللي كا يهذر بالعربية الفصحى. حنا، باش نسهّلوا الشرح للطلبة ديالنا كا نفرقوا على خمس مستويات[8]:

- العربية الفصحى القديمة: مستعملة فنصّ القرآن ؤ نصوص العصور الوسطى.
- العربية الفصحى العصرية: مستعملة فالإدارة، الأدب ؤ التعليم بصفة عامّة بعد النهضة فالقرن تسعطاش. هي فمستوى معاصر ؤ سهل على المستوى السابق لفهم ؤ ترجمة العلوم الجديدة.
- العربية المغربية: هيّ اللغة الأصلية ديال ستّين فالمائة ديال المغاربة، ولاكن مُستعملة حتّى بأغلبية د الأمازيغيّن بحال لغة ثانية للاتّصال. كا يتكلّموها الناس فداخل حدود البلاد ؤ مفهومة فيها ؤ واخّى تكون اختلافات صوتية ؤ لفظية. المهمّ، هيّ لغة لأنّها مفهومة عند الناطقين بيها فالمغرب ؤ عندها، طبعًا، تركيب مشتارك. إذًا راجل أو مراةْ من طنجة كا يقدروا يفهموا ويهذروا مع شي واحد من أگادير مثلًا. ؤ من جهة أخرى، خصّنا نردّوا البال لعكس العربية المغربية للبلاد الكاملة اللي كا يدويوا الناس فالعاصمة السيّاسية، الرباط، ؤ العاصمة الاقتصادية، الدار البيضاء، حيث منها كا تذيع الإذاعة ؤ التلفزة، ؤ الناس من مناطق أخرى كا يقلّدوا النعوت المعيّنة ديال هذ الهذرة لأنّهم كا

(7) طبقًا لموقع "*Ethnologue*" (http://www.ethnologue.com/show_language.asp?code=tzm)، ولاكن إحصاء السكّان الأخير يعدّد غير 28,2% ديال الناطقين المغاربة اللي عندهم الأمازيغية بحال اللغة الأم (http://www.hcp.ma/Recensement-general-de-la-population-et-de-l-habitat-2004_a633.html)

(8) على هذ المستويات، شوفوا هذ المقال اللي كتبنا أخيرًا Moscoso 2010: 45-62. ؤلرؤية لغوية كاملة ديال المغرب فيها كلّ اللغات، الأمازيغية، الفرانسية، العربية المغربية ؤ العربية الفصيحة، ؤ التبادل اللغوي بيناتهم، اقراوا Youssi 2013.

يظنّوا باللي هيّ مرتفعة على الهذرة ديالهم. هذ التأثير ديال الهذرة ديال العواصم مسمّي "توحيد" أو شبه توحيد حيث ما نقدروا ش نحيّدوا الميزات الخاصة ديال كلّ منطقة مائة فالمائة ؤ واخّى تكون أكاديمية اللغة العربية المغربية. ؤ دابا كا يجي هذ السؤال: علاش ما ندخّلوا ش العربية الجزائرية فنفس العائلة ؤ هيّ مفهومة عند المغاربة؟ لأنّ هنا قضية براغماتية، زعما، المغرب، بحال البلدان الأخرى العربية، عندو حدود ؤ واحد النظام المعاصر بناوه بعد الاستقلال، ؤ زايدون، كيف قلنا من قبل، كاينين الإذاعة ؤالتلفزة اللي كا يذيعوا من العواصم. ألاختلافات كا يكبروا ملّي نمشيوا للشرق ؤ ضروري نفرّقوا فمكان ؤ باش نديروا هذ الشي عندنا زوج معايير: الحدود السيّاسية ؤ التوحيد اللي كا يعكس هذ الإذاعة المباشرة من العواصم.

- العربية المغربية المعاصرة[9]: هذ المستوى عندو تركيب العربية المغربية ؤ فيه كلمات ؤ جمل من العربية الفصحى. هيّ مستعملة عند الناس اللي عارفين العربية الفصحى ؤ هاذرين فسياق رسميّ بحال فالاستجوابات، فالبرلمان إلخ. استعمال العربية الفصحى فالهذرة كا يعتمد على مستوى إتقانها. ؤ من ناحية أخرى، ؤ بصفة عامّة، كاينين مصطلحات فصيحة مفهومة عند الناس ؤ واخّى يكونوا أمّيّن ؤ هذ الشي بفضل الوسائط الإعلامية.
- لهجات العربية المغربية: ؤ هيّ الصِيَغ المختلفة ديال العربية المغربية اللي موجودة فالمناطق اللغوية الثلاثة اللي كاينين فالمغرب: الشمال (جبالة ؤ المحيط الأطلسي حتّى لعرائش تقريبًا)، الوسط (مدن كبار) ؤ الجنوب (من وادي درعة للجانوب). فهذ المنطقة كا يهذروا العربية الحسانية. ؤ واخّى كاينين ڭاع هذ الصيغ، الناس كا يتفاهموا، بحال فاسبانيا إلا كاين شي واحد من الخوزيرات كا يتفاهم مع واحد أخر من إرون واخّى كلّ واحد عندو اللهجة ديالو.

2. العربية المغربية لغة مضيومة

بين التعديلات اللي دخلوا فالدستور المغربي هذي عامين، أوّل يوليو ألفين ؤ حضاش، كاين ما يتقال فالفصل الخامس: مع العربية، يعني الفصحى، كاينة لغة رسمية أخرى ؤ هيّ الأمازيغية. هذ الزوج د اللغات غادي يكونوا حاضرين فكلّ المجالات المجتمعية: فالتعليم أو فالإدارة مثلًا. ؤ على العربية المغربية ؤ الحسانية كا نقراوا النصّ التالي:

> "تعمل الدولة على صيانة الحسانية، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الهوية الثقافية المغربية الموحدة، وعلى حماية اللهجات والتعبيرات الثقافية المستعملة في المغرب، وتسهر على انسجام السياسة اللغوية والثقافية الوطنية، وعلى تعلم وإتقان

(9) على هذ المستوى الوسط، اقراوا Youssi 1992.

اللغات الأجنبية الأكثر تداولا في العالم؛ باعتبارها وسائل للتواصل، والانخراط والتفاعل مع مجتمع المعرفة، والانفتاح على مختلف الثقافات، وعلى حضارة العصر.

يُحدَث مجلس وطني للغات والثقافة المغربية، مهمته، على وجه الخصوص، حماية وتنمية اللغتين العربية والأمازيغية، ومختلف التعبيرات الثقافية المغربية باعتبارها تراثا أصيلا وإبداعا معاصرا. ويضم كل المؤسسات المعنية بهذه المجالات. ويحدد قانون تنظيمي صلاحياته وتركيبته وكيفيات سيره"[10].

بالنسبة للعربية المغربية غير كا يهذر عليها بإسم "لهجة"، ولاكن الباب مفتوح لمستقبلها باش يعتارفوا بها بوضوح أوّلًا كا لغة ، ثانيًا كا لغة وطنية ؤ ثالثًا كا لغة رسمية. ؤ لا بدّ أنّها كا تساهم فهذ الانسجام السياسي ؤ اللغويّ مع العربية الفصحى، الأمازيغية ؤ اللغات الأجنبية "الأكثر تداولا في العالم". أيّ لغة العالم، ؤ واخّى ما عندها ش كتابة ؤ عدد الناطقين بيها قليل، كا تقدر تعبّر بيها على أي علم ؤ أي فنّ، بحال اللغات اللي عندهم عدد كبير ديال الناطقين بيهم ؤ تعبير كتابي. كاينة قضية أخرى ؤ هيّ تجديد ؤ تحديث لغة باش نقرّبوها "لعصر الكمبيوتر" ؤ مثلًا، العربية المغربية، لهذ الغرض، محتاجة للمبادرة ديال بحث اللغويّن ؤ الحكومة لترميزها ؤ تطبيعها أولًا ؤ لتجديدها بكلمات ؤ جمل جديدة اللي كا يجيوا من العربية الفصحى أغلبية حيث هذ اللغة من نفس العائلة، ؤ هيَّ بكتابة مِعيارية مُقنّنة، حاضرة فالتراث ؤ هيّ فمستوى ثقافيّ مرتفع.

كما قلنا فالمقطع الأول، ؤ تابعين اقتراحات اليونيسكو، التعليم فالمدرسة الابتدائية خصّو يكون بلغة الحليب الأوّل ؤ العربية الفصحى لا بدّ تكون لغة ثانية اللي غادي يقرى الطفل من بعد، منين يكون عندو تطوّر عقليّ مقبول باللغة الأم. فالعالم ديالنا كا نديروا الأوّليّات على لغة الأقوياء بحال الإنگليزية ؤ العربية الفصحى ؤ ماكا نتلقّتوا ش للغات ديال البلدان ديالنا ؤ نعطيوهم القيمة المناسبة اللى كا يستحقّوها.

عالم النفس، ليف فيجوتسكى، قال باللى كاين علاقة متينة بين المعرفة ؤ اللغة الأم ديال الطفل[11]. إلا قاطعنا تطوُّرها كا نمنعوا تقدُّم المعرفة. إلا شجّعنا دراسة اللغة الأولى (ل1)، العربية المغربية أو الأمازيغية، ؤ نعتمدوا على العربية الفصحى بحال لغة ثانية (ل2) فالوقت ديال الإبتدائى، على الأقلّ، يكون التطوّر اللغوي، عقليّ ؤ أكاديميّ، احسن —كا يقول الأستاذ جيم كومّينس[12] اللى كا يبحث عن تطوّر اللغة—. "مائة تخميمة ؤ تخميمة ؤ لا ضربة بالمقصّ". هذ المثل كا يقول لنا باللى التخميمة، ؤ هيَّ المعرفة، خصّ تكون الأوّل فتطوّر الولاد ؤ هيَّ تبدا فاللغة الأصلية ديال الحليب الأوّل. حنا كا نظنّوا باللى التعليم المغربى خصّو يردّ البال للواقع المجتمعي المهمّ ؤ هوّ الأمّية، اللي كا تكون من الاستقلال ؤ حتّى اليوم محاربة مستديمة

(10) شوفوا الفصل الخامس ديال الدستور ف http://www.mcrp.gov.ma/Constitution.aspx # الباب I
(11) على هذ الفكرة شوفوا Vygotsky, 2010, p. 226.
(12) فكتابو Cummins 2002: 17.

بلا نتيجة حقيقية. فتقرير *المغرب الممكن*[13] يتقال باللى كاين نسبة أمّية عالية فهذ البلاد فالحين اللى داروا إحصاء سكّانها فعام ألفين ؤ أربعة: خمسين فالمائة تقريبًا. زايدون المتخرّجين الجداد من الجامعات ديال الحكومة ما عندهم شى تكوين مقبول باش يقابلوا تحدّيات المجتمع الراهن ؤ كا يكمّلوا الدراسة ديالهم ؤ الحالة ديالهم بحال اللى معبّر فالمثل المغربى"لاخدمة، لا قراية، لا ردمة"[14]. اللى عندهم الإمكانيات الاقتصادية كا يسيفطوا ولادهم للمدارس الأجنبية اللى كاينين فالمدن الكبار، مدارس كا يقرّيوا فيها باللغة الفرانساوية، الصبانيولية أو الينگليسية، ؤ هذ الحالة يكثّر افتقار التعليم العامّ باللغة العربية الفصحى. عدد كبير من الأُطُر المغاربة تكوّنوا فالمدارس الخاصّة ؤ فجامعات خاصّة أو أجنبية[15].

العربية الفصحى محتاجة لاعتراف وطنى اكبر ولاكن اللّى صحيح أيضًا هوّ أن هذ اللغة محتاجة لعصرنة ؤ تبسيط تركيبها المعقّد. الكاتب المصري الشوباشي كا يقول على العربية الفصحى ما يلي:

> "[..] كائن حى لا بد أن يتغير بتغيير الوقت وأن يجاري الزمان. وبالتالي فأنا أقول إن الخطأ يقع بالكامل على مستخدمي العربية لكنه يقع أساسا على عاتق اللغة نفسها"[16].

وْلهذ السبب، الكاتب المصري، كا يتأكّد أن "لغتنا في حاجة إلى انتفاضة تحديثية عاجلة"[17]. يقترح الشوباشى جعل اللغة اتّصاليًّا حيًّا ؤ حقيقيًّا فالحياة اليومية ؤ تجنّب "التقوقع" ؤ مراقبة القويّن، يعنى الحكومة، العلماء ؤ الكتّاب بصفة عامّة، هم اللى كا يراقبون اللغة. يمكن كا يقولوا هذ الناس باللى "فالفمّ المشدود ما دخلاتُ دبّانة". ؤ فهذ السياق الفمّ هوَّ الدقم ديال الشعب ؤ الدبّانة هيَّ الأفكار اللي كا تشكّل المعرفة ديالهم عبر اللغة الأم.

حنا كا نأمنوا بإحياء اللغة الأمّ أو ألأصلية. كيف؟ بترميزها ؤ بتطبيعها، بعون العربية الفصيحة ؤ بتطعيم كلمات جداد بموارد تركيب العربية المغربية. فنفس الوقت، ؤ بلا شكوك، خصّنا نديروا جهد زايد، كما قال من قبل الكاتب المصري باش نخرّجوا العربية الفصحى من التقوقع ؤ نقرّبوها للحياة المعاصرة فنفس المستوى ديال اللغات الأخرى. لقاء العربية الفصحى ؤ العربية المغربية فالمدرسة غادي يجّي الكون ديال كلّ وحدة.

باش نفهموا علاش العربية المغربية هى مضيومة خصنا نرجعوا للنافورة ؤ هي فكلمات المفكّر الكبير ابن خلدون اللي موجودة *فكتاب العبر* ؤ هيّ كما يلي:

---

(13) شوفوا *Le Maroc possible*, 110.
(14) فنفس الكتاب *Le Maroc possible*, 111.
(15) على هذ القضية، اقراوا Vermeren 2001: 151.
(16) الشوباشي 2004: 11.
(17) الشوباشي 2004: 52.

"اعلم أن ملكة اللسان المضري، لهذا العهد، قد ذهبت وفسدت. ولغة أهل الجيل كلهم مغايرة للغة مضر التي نزل بها القرآن، وإنما هي لغة أخرى من امتزاج العجمة بها كما قدمناه. إلا أن اللغات لما كانت ملكات كما مر كان تعلمها ممكناً، شأن سائر الملكات. ووجه التعليم لمن يبتغي هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث، وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المولدين أيضاً في سائر فنونهم، حتى يتنزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم ولقن العبارة عن المقاصد منهم، ثم يتصرف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره على حسب عباراتهم، وتآليف كلماتهم، وما وعاه وحفظه من آساليبهم وترتيب ألفاظهم، فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال، ويزداد بكثرتهما رسوخاً وقوة. ويحتاج مع ذلك إلى سلامة الطبع والتفهم الحسن لمنازع العرب وأساليبهم في التراكيب ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الأحوال. والذوق يشهد بذلك، وهو ينشأ ما بين هذه الملكة والطبع السليم فيهما كما يذكر بعد. وعلى قدر المحفوظ وكثرة الاستعمال تكون جودة المقول المصنوع نظماً ونثراً .ومن حصل على هذه الملكات، فقد حصل على لغة مضر، وهو الناقد البصير بالبلاغة فيها، وهكذا ينبغي أن يكون تعلمها. والله يهدي من يشاء بفضله وكرمه"[18].

فهذ النصّ كاين زوج أفكار مهمّين: أوّلًا لغة مضر، يعني اللغة العربية باش تّكتب القرآن "ذهبت وفسدت" فعهد ابن خلدون لسبب "امتزاج العجمة بيها"؛ ؤ ثانيًا باش تعلّمها لازم نحفظوا "كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث". إذًا ابن خلدون كا يظنّ باللى أصل العربيّات ديال اليوم هوّ العربية ديال القرآن ؤ سبب فسادها هوّ دخول كلمات اللغات اللي كا يتعايشوا ماضيًا ؤ حاضرًا مع العربية الفصيحة. كما قلنا فتقديم هذ المقال، هذي "نظرية إلهية" ديال أصل اللغات. باحترام نقولوا باللي الإلهام الإلهي ؤ والوحي شي حاجة ؤ كتابة النصّ الديني من طرفها شي حاجة أخرى. حنا نعتَمدوا على النظرية ديال "الأصل المتّفق عليه"، يعني اللغات كا تتطوّر ديما طبقاً لاحتياج اتّصال الإنسان. هذي نظرية عقلية ؤ أكاديمية. كلّ اللغات ديال العالم ربيبات، يعني، ما كاينة شي لغة صافية بالنسبة الكلمات. كلّ لغة، ؤ حتّى العربية الفصيحة، عندها مفردات دخيلة حيت خصّها التعبير على الأشياء الجديدة إمّا بهذ الاستعارات إمّا بخلق كلمات جداد بعون التركيب اللغويّ ديالها.

الأستاذ المالطي أكيلينا، باحث مشهور فدراسات العربية المالطية، كا يأكّد أن المفردات الدخيلة لازمة. فالعربية المالطية كاينين كلمات من الصقلية، الطاليانية ؤ الينگليزية. هوّ كا يعطي زوج أسباب لتبرير هذ التأكيد: أوّلًا إلا كاتب مثقّف ما كا يقبل ش المفردات الدخيلة ، تعبيرو غادي ينقص ؤ ما غادي ش تكون عندو الإمكانية باش يلحق الكتّاب المعاصرين ديال بلدان أخرى؛ ؤ ثانيًا الدراسات ديال اللغة المالطية، ؤ

(18) شوفوا ابن خلدون، فالفصل السادس من الكتاب الأول، فتعليم اللسان المضري.

خاصةً هذيك اللي تقلّبوا على حضور العنصر الرومانسيّ اللي سبق الأساس العربيّ، غادي تكون محدّدة بزّاف حيث هذ الزوج العناصر اللغوية، يعني العربية ؤ الرومانسّة، هم اللي كا يشكّلوا وحدة متجانسة ؤ إنتاجية[19].

الباحث ديال اللغات ؤ عاشق اللغات، خيسوس توسون، كا يقول باللي لغة بالكتابة ماشي مرتفعة سموًّا على لغة بلاش، ما كان ش تبرير لهذ الفكرة. خصّنا نراجعوا هذ التأكيد اللي كا يورّي لنا الأضرار اللي كا تصغّر الشفهية حيت:

> "[...] هذي اكثر من مائة ؤ خمسين ألف سنة باللي الإنسان كا يهذر ولاكن الكتابة بدات هذي خمس ألاف ؤ ثلث مائة سنة تقريبًا. لوكان خلقوا اللغات غير للاتّصال الكتابي لوكان فنى البشر ؤ لوكان كانوا الجنانيز ديالنا مثقّفة اكثر ؤ هذ الشي متحقّق"[20].

باحث أخر ديال اللغات ، خوان كارلوس كابريرة، اللي درس بزّاف د اللغات د العالم، كا يقول بوضوح:

> "القول أن فالمجتمعات الأصلية اللغة كا تبان أنظمة اتّصالية بدائية ؤ سهلة على اللغات الغربية هوّ غالط بساطةً. ما لقاوا حتّى شي لغة أصلية فأي مجتمع اللي عندها هذ النعوت ؤ اللي يمكن نقولوا باللي هيّ نظام بدائي أكثر من نظام اللغات الغربية المنشورة فالعالم"[21].

3. العربية المالطية ؤ جهد الأستاذ أكيلينة

فتقديم الكتاب *مقالات فعلم اللغة المالطية*[22]، الأستاذ وليفير فريجّيلي كا يبرز الجهود الأكاديمية ديال الأستاذ أكيلينة[23]، للاعتراف باللغة المالطية بحال لغة أصلية للاتّصال ؤ للفنّ. على سبيل المثال، كا يذكر

---

(19) شوفوا Aquilina 1997: 2-3.

(20) شوفوا Tusón 2011: 141-142. النصّ باللغة الكتالانية هوّ: "[…] ja fa més de cent-cinquanta mil anys (150.000) que ens exercitem xerrant, i resulta que l'escriptura va començar només en fa cinc mil tres cents (5.300); i si les llengües haguessin nascut exclusivament destinades a la comunicació escrita, ja fa temps que els humans ens hauríem extingit; això sí, les nostres exèquies haurien estat d'allò més cultes".

(21) شوفوا Moreno 2009: 30-31. النصّ باللغة القشتالية هوّ: "La idea de que en las comunidades nativas ha de manifestarse el lenguaje mediante sistemas de comunicación más rudimentarios, simples y elementales que los de las lenguas occidentales, es sencillamente falsa. No se han encontrado comunidades cuya lengua autóctona o nativa tenga estas características y pueda considerarse como un sistema más primitivo que el de las lenguas occidentales de ámbito mundial".

(22) اقراوا Aquilina 1997.

الرواية اللي كتب الأكاديمي، *تحت ثلاث سلاطين*[24]. فتقديم هذ المقال قلنا أن فعام ألف ؤ تسع مائة ؤ عشرين كوّنوا لجنة من كتّاب فمالطة باش يناقشوا ترميز ؤ تطبيع كتابة اللغة المالطية ؤ ولّات هذ اللغة رسمية فعام ألف ؤ تسع مائة ؤ أربعة ؤ ثلاثين. قبل القرن سبعطش المالطية ما كانت ش مكتوبة ؤ ترميزها ؤ تطبيعها جاوا بعد تكوين هذ اللجنة[25].

شنو هي العلاقة بين المالطية والعربية؟ الأستاذ أكيلينة كا يؤكّد أن:

> "الإجابة ديالنا هيَّ أنّ المالطية كا تشارك خصائص مورفولوجية مع العربية، خاصّةً مع اللهجات ديال شمال أفريقيا ولاكنّها عندها تأثير أعجمي كبير من الصقلية بالنسبة للكلمات ؤ بناء الجملة"[26].

هذ الباحث يذكّرنا باللي كانوا بعض المفكّرين اللي برّروا الأصل الفينيقي ديال المالطية ولاكن هذ الشي ماشي صحيح ؤ ماشي علمي. العرب فتحوا مالطة فعام ثمن مائة ؤ سبعين ؤ ولّات إقليم جزيرة صقلية. كيْبان بالّي كانت جماعة مسيحية ملّي جاوا العرب ؤ هيَّ عندها اللغة ديالها ولاكن ضاعت بحال الأمازيغية فبعض المناطق من شمال أفريقيا. ما نعرفوا ش بزّاف على هذ اللغة غير انها ما كانت ش عربية. منين جات سلالة الأغالبة لمالطة فالقرن العاشر جابت معها اللهجة ديالها ؤ فيها كلمات رومانسية من شمال المغرب بحال "فلّوس". النورمانديّن جاوا عام ألف ؤ تسعين من صقلية ؤ ختموا فترة حكّام العرب ولاكن العربية المالطية بقات عبر القرون حتّى اليوم على الرغم من احتلال وحضور البلدان الأوربّية المختلفة ؤ لغاتهم، خاصّةً الطاليانية ؤ الينگليزية[27].

العمل الهائل ديال الأستاذ أكيلينة هوَّ قاموس مالطية–ينكليزية فزوج مجلّدات[28]. خدم طول حياتو باش يورّي باللي المالطية لغة فنّية بحال كلّ اللغات ديال العالم. نشر أعمال أخرى بنفس الغرض: نحو، قاموس ديال أمثال ؤ مقالات كثيرة[29]. ؤ ها هيَّ الطريق اللي بداوا يبنيوا فالمغرب أخيرًا ؤ اللي نقدّموا فالمقطع التالي من هذ التفكير.

---

(23) اللي كان أستاذ فأستاذية المالطية ؤ اللغات الشرقية فجامعة مالطة بين 1936 ؤ 1976.

(24) *Taħt Tliet Saltniet* (1938) ؤ هيَّ رواية تأريخية.

(25) على ترميز ؤ تطبيع الكتابة، اقراوا Aquilina 1997: 75-101.

(26) في Aquilina 1997: 180. النصّ بالغة الينگليزية هوَّ: “Our answer is that Maltese shares the morphological characteristics of Arabic, especially of the dialects of North Africa, but it has also been largely affected by Sicilian lexically, syntactically and idiomatically”.

(27) على تأريخ ؤ تطوّر العربية المالطية شوفوا Aquilina 1997: 42-62.

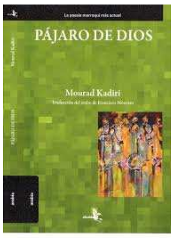
(28) *Maltese-English Dictionary* (vol 1: 1987; vol. 2: 1990). ؤ خلّى بلا ما يكمّل إصدار الجزء "ينگليزية–مالطية".

(29) شوفوا: *The Structure of Maltese* (1959), *Maltese Linguistic Surveys* (1976), *Maltese-Arabic Comparative Grammar* (1979), *A Comparative Dictionary of Maltese Proverbs* (1972).

4. حركة لترميز ؤ تطبيع العربية المغربية

الفنّ بالعربية المغربية موجود من شحال هذي، خاصةً فالشفهية: الأمثال، الخرايف، الزجل، الملحون، الطقطوقة الجبلية، العيطة، الحجّايات، إلخ. دابا جا الوقت باش نوزّعوا هذ الفنّ عبر الكتابة باش نورّيوا القدرة الفنّية ديال اللغة العربية المغربية بحال كلّ اللغات فالعالم، إمّا تكون عندهم كتابة إمّا ما تكون ش عندهم. "بحال الكمّون، إلا ما دقّيتيهم، ما يطلقوا لك الريحة". الكتابة هيَّ هنايا الدقّ ؤ الريحة هيَّ الفنّ اللي كا يخلقوه المغاربة. باقي ما كاين دعم حكومي للاعتراف بالعربية المغربية ؤ هيَّ تبقى غير لهجة ولاكن الكتّاب بيها كاينين ؤ الطريق للرسم موجودة من خلال النصوص اللي نشروا أخيرًا ؤ مبادرة ترميزها ؤ تطبيعها من طرف مؤسّسة زاكورة[30] ؤ مجموعة من الأساتذة كما نفسّروا أدناهُ.

عندنا فالمغرب حاليًا زوج أجيال ديال الشعراء اللي كا يألّفوا أزجال. ممثلين الجيل الأوّل هم أحمد لمسيح ؤ يدريس المسناوي. هم جدّدوا الزجل فالستينات ؤ السبعينات ؤ داروه فنفس المكان اللي كا يكون الشعر المعاصر المكتوب فأيّ لغة عالمية. ؤ الممثّل ديال الجيل الثاني اللي كا يكتب من التسعينات هوّ الشاعر مراد القادري اللي تبع التجديد اللي بدا الجيل الأوّل. التراث ديال الشعر بالعربية المغربية مهمّ من الزمان فنوع شعري معروف بإسم الملحون ؤ الشاعر المشهور فيه هوَّ سيدي عبد الرحمان المجدوب اللي عاش فالقرن سطّاش[31]. ولاكن كتابة الزجل المعاصر مختلفة على الملحون حيث هيَّ حرّة، يعني ماشي كتابة إجبارية بقافية ؤ بوزن ؤ بموضوع معيّن ؤ محدّد. الأستاذة ؤ المستعربة الصبانيولية ميرسيديس أراڭون ويرطة من جامعة قادس كا تحدّد الزجل المعاصر:



> ولاكن الزجل اليوم هوَّ نوع من الشعر المثقّف اللي مؤلّف بالعربية المغربية ؤ ماشي مكتوب للغنا –غير قليل من المرّات–. هوَّ متوجّه للجمهور المتعلّم، بحال الجمهور اللي يقرا الشعر بالعربية الفصحى. على حساب النقّاد هوَّ نوع أدبي اللي كا يمارسوا الأساتذة، المثقّفين ؤ الأكاديميّين فالمغرب على وجه الخصوص منذ أخر الستينات ؤ منذ التسعينات من شكل عادي. الموضوعات ديالو هيَّ اللي موجودة فالشعر المرتفع. الأبيات حرّة ؤ كلّ شاعر يخصّصها بالموارد الإيقاعية، الكلامية ؤ التشكيلية ديالو. الحروف ديال الكتابة هيَّ العربية ؤ ماشي بالحروف اللاتينية[32].

---

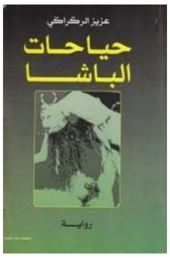
(30) ها هوَّ الموقع ديالها: http://www.zakoura-education.org/.

(31) كاين قراية مهمّة ديال هذ الشاعر المغربي: Prémare 1986.

(32) Aragón Huerta 2013.

بالنسبة الراويّن البارزين اللّي كا يكتبوا بالعربية المغربية، كاينين زوج أسماء معروفين: مراد علمي[33] ؤ عزيز ركّراكّي[34]. الكاتب الأوّل كا يذكّرنا اش هيَّ الحالة اللغوية ديال الجيل الثاني المغربي اللي كبر، تربّى ؤ قرى فأوربّا. هذ الجيل "لغتو المغربية كانت كولّها مهرمشة" ؤ زايدون، بطل الرواية ما بغى ش يقرا العربية الفصحى حيث كان كا يسوّل فراسو "مع من غادي نهذرها":

> "محسن كان يعرف لا من الدار البيضاء ولا من المغرب كولّو غير المنشورات اللي كانوا والديه كايحطّوا ليه على الطبلة قبل ما إسافروا كلّ عام ألّبليّدة، كيف كانوا كايقولوا. كان دائما كايرفض يمشي معاهم، لأنه ما كايعرف حدّ تمّا. زايدون لغتو المغربية كانت كولّها مهرمشة حتى بداوْا صحابو كايضحكوا عليه، أمّا اللغة العربية اللي فرضو عليه والديه يقرى في الجّامع، رفضها من اللول حيت قال مع راسو: أو ها أنا تعلمّتها مع من غادي نهضرها، مع الجّاوش؟ كان دائمًا كايقول في عناد: هْنا بلادي. إيّه في بلاد "السّيلت" سكان ألمانيا الأصليين"[35].



هذ الحالة كا توري لنا احتياج تعليم العربية المغربية بين الجالية المغربية ؤ ولادهم اللي خلقوا فبلادنا ؤ هم صبانيوليّن بحالنا. اللغة الأم ديالهم هيّ العربية المغربية أو الأمازيغية ؤ ماشي العربية الفصحى. كتبنا أخيرًا[36] مقال باش نراجعوا البرنامج الموقّع بين اسبانيا ؤ المغرب لتعليم اللغة العربية ؤ الثقافة المغربية ؤ فيه نقدنا أن يتّبع نفس النظام التعليمي ديال المغرب بالنسبة للعربية ؤ قلنا أن الطلبة خصّهم يحفظوا ؤ يطوّروا اللغة الأصلية ديالهم، يعني العربية المغربية ؤ الأمازيغية أوّلًا لتحسين اكتساب العربية الفصحى ثانيًا.

الترجمة هيَّ عينة أخرى اللي كا تبرز الفنّ ديال اللغة حيث التجربة ؤ الجهد ديال المترجم باش يبيّن أنّه يمكن نقراوا ؤ نهذروا على كلّ الموضوعات فأي لغة ؤ واخّى ما عندها ش كتابة مِعيارية مُقنّنة ؤ رسمية. ها هوَّ الهدف ديال هذ الكتوب التالية اللي ترجموا للعربية المغربية فهذ السنوات الأخيرة:

(33) اللي نشر *الرّحيل. دمْعة مُسافرة. OUT. رواية باللغة المغربية الدّارجة*. الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2012.

(34) اللي نشر *حياحات البشا*. الرباط. منشورات رباط نيت ماروك، 2007؛ ؤ رِوايات أخرى؛ *عَيْبُ الشّنْهَبَة*. الرباط: منشورات رباط نيت، 2009.

(35) فنفس الكتاب، ص. 129-128.

(36) اقراوا: Moscoso 2013.

دو سانت–إكزوبيري، أنتوان. *الأمير الصغّير*. مع رسوم بريشة المؤلّف. ترجمها للعربية المغربية: عبد الرحيم يوسي. *سلسلة دارجة*. Kalimate، الرباط، 2011.

كولريدج، ساميول تايلور. *قصيدت البحّار الشايب*. قصيدة من سبعت مقطوعات. ترجمها للدارجة المغربية عبد الرحيم يوسي. الرباط، منشورات الدارجة، 2012.

ليسينج، إ. ج. *محبّة الحكمة كنز. الديانات التلاتة*. مسرحية عالمية باللغة المغربية. اقتباس للعربية المغربية: مراد علمي. الرباط، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2010.

ريلكه، راينار مارية. *مرتيات دوينو*. شعر من اللغة الألمانية إلى اللغة المغربية. ترجمها للعربية المغربية: مراد علمي. الرباط، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2010.

حكايات عالمية بالمغربية. الدارجة. اقتباس للعربية المغربية: مراد علمي. الرباط، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2011.

كاين اهتمام كبير بين بعض الباحثين باش يلقّطوا التراث الشعبى المغربى. الأستاذة زكية عراقى سيناصر كا تقول باللى ما يمكن ش تعلُّم العربية المغربية بلا الثقافة ديالها ؤ كا تقترح جمع الأمثال، الخرايف ؤ كلّ الإنتاج الشعبى التقليدي باش ما يضيع ش ؤ يمكن يستعملوه المعلّمين فالمدرسة(37). ؤ فهد الغرض ؤ هذ عامين جمعت، ضبطت ؤ حقّقت الجمعية المغربية للتراث اللغوي (AMAPATRIL) ثمنطاش ألف مثل تقريبًا ؤ نشروها بالعنوان التالي:

متن المثل المغربي الدارج. جمع، ضبط وتحقيق الجمعية المغربية للتراث اللغوي (AMAPATRIL).مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة التراث، الرباط، 2011.

ؤحتّى النكت هيَّ إنتاج فنّي شعبي اللي يمكن نلقاوا بالعربية المغربية:

علمي، مراد. *نُكتْ عالمية بالمغربية*. الرباط، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2012.

(37) اقراوا Iraqui-Sinaceur 2010: 69.

ما بغينا ش ننساوا فهذ المقدّمة ديال الأدب بالعربية المغربية الخدمة الكبيرة اللي دارت جمعية *خبار بلادنا*، اللي أسّست الفنّانة يلين پرانتيس، ابتداءً بالجريدة اللي كانت كاتّنشر فطنجة، *خبار بلادنا*[38]، كلّها بالعربية المغربية. ؤ زايدون، *خبار بلادنا* نشرت كتيّبات فيهم قصص، ترجمات، شهادات، قواعد العربية المغربية ؤ خرايف ؤ بيناتها:

العلمي، يوسف أمين. *تْقَرْقِيبْ النَّابْ*. طنجة، خبار بلادنا، 2006[39].

رِيّ رُوصَا، رُودْرِيگو. *مْبوولّر ۉأنا*، ترجمة الزبير بن بوشتى بتعاون مع ازهور العرفاوي أحمد العبدلاوي. طنجة، خبار بلادنا، 2010.

مُدَوَّنَةْ الْأُسْرَة. قَانُونْ الأُسْرَة الجْدِيدْ. ترجمها للعربية المغربية: عبد الله أونير. طنجة، خبار بلادنا، 2006.

الغالي، كنزة. *حكايات المغربيات*. زوج مجلّدات . طنجة، خبار بلادنا، 2010–2011.

حجوب، ر. *الْبِيئَة*. طنجة، خبار بلادنا، 2009.

العرفاوي، محمد. *قَوَاعِدْ الدَّارِجَة المْغْرِبِيَة*. صبان، جليلة. *الأَلِفْ ۉالْبا ۉالتّا*. طنجة، خبار بلادنا، 2009.

حْكَايَاتْ. زوج مجلّدات. طنجة، خبار بلادنا، 2003.

4.1. اقتراحات الاعتراف بالعربية المغربية ؤ ترميز ؤ تطبيع الكتابة ديالها بالحروف العربية

مؤسّسة زكورة خلقت فعام الف ؤ تسع مائة ؤ سبعة ؤ سبعين ؤ من الأول اهتمّت بالتربية ؤ خاصةً بمحاربة الأمية. السؤال الكبير اللي صقصات فنفسها ديما هوَّ: كيفاش يمكن نديروا بالتنوّع اللغوي اللي يوصف المغرب؟. ؤ هيَّ واعية باحتياج اللغة الأم باش تقاوم الأمّية. بهذ الغرض نظّمت ندوة دولية فالدار البيضاء فعام الفين ؤ عشرة على ثلاثة د المحاور: اللغة الأم ؤ تنوّع لغوي؛ لغة، إصلاح لغوي ؤ مُعاصرة؛ ؤ لغة مُتحدّثة ؤ لغة مكتوبة، تجريبات مغربية. بين الاقتراحات اللي موجودة فملحق كتاب وقائع الندوة الدولية[40] نبيّن هذ الشي:

- الاعتراف بالعربية المغربية ؤ الأمازيغية بحال لغات وطنية.
- التوحيد ديال لغة عربية مُعاصرة من خلال إنشاء أكاديمية ؤ من الشُعَب الجامعية.
- اكثر من الدعم لتعلّم اللغات الأجنبية ؤ تنويعها.

---

(38) على هذ الجريدة، شوفوا Langone 2003 y Benítez 2010: 198-200.

(39) على هذ الكتيّب، اقروا Aguadé 2005.

(40) ف *Actes du Colloque International*.

- ترميز العربية المغربية بحروف عربية ؤ استعمالها فالتعليم من الفترة الأُولى المدرسية.
- بحث نعوت مشتاركة بين العربية المغربية ؤ العربية الفصحى.
- جمع التراث الشفهيّ.
- التوعية ديال المغاربة باش يقراوا الأمازيغية أيضًا.
- التكوين ديال الأساتذة ؤ المفتّشين ديال التعليم.
- التعزيز ديال الطباعة فالأغراض اللي سبقت
- الترجمة ديال الكتوب من الأدب العالمية.
- التنفيذ ديال حملات محو الأمّية، بثّ تلفزيوني ؤ إذاعيّ ؤ إدخال اللغة الأم في الإدارة.

ؤ باش نختموا هذ العرض بغينا نذكّروا هنايا الجهود الكبيرة اللي كا يديروا دابا مجموعة من الأساتذة الجامعيّن باش يكتبوا مُعجم اللغة العربية المغربية. كا نتمنّاوا التوفيق لهذ الخدمة الجماعية. ؤ فهذ السياق كاين النحو ديال العربية المغربية اللي غادي يتنشر قريب ؤ اللي كتبو الأستاذ عبد الرحيم يوسي من جامعة محمّد الخامس من الرباط. هذ الزوج ديال الكتوب عندهم هدف واضح ؤ هوَّ الترميز ؤ التطبيع ديال العربية المغربية فالمغرب.

5. اختتام

قدّمنا فهذ المقال أمثال ترميز ؤ تطبيع بعض اللغات اللي قريبة لينا ؤ خاصةً العربية المالطية، اللغة الأم الوحيدة اللي رسمية فمالطة ؤ اللي كا تكون لغة رسمية فالاتّحاد الأوروبّي. ؤ بعد تقديم الحالة ديال العربية فالمغرب ركّزنا على الإهمال اللي كا تعاني منّو العربية المغربية حيث ما عندها حتّى اعتراف كا لغة وطنية فتعديلات الدستور أخيرًا ولاكن الباب مفتوح بذكر "حماية اللهجات ؤ التعبيرات الثقافية المستعملة فالمغرب" فهذ الوثيقة. حلّلنا الدور المهمّ ديال اللغات الأم فتعليم الأطفال لتطوُّر العقلية ؤ المعرفة ديالهم قبل ما يقراوا لغة ثانية. ؤ فالنهاية دافعنا على الطاقة الإبداعية ديال العربية المغربية عبر الإنتاج الأدبي ؤ الترجمات بصفة عامّة، ؤ خاصةً الجهد الكبير اللي كا تدير مجموعة من الأساتذة ؤ جمعية زكورة.

***

القايمة ديال المراجع

Actas del V Congreso Internacional de Árabe Marroquí: de la Oralidad a la Enseñanza. Madrid, Casa Árabe, 27 y 28 de abril de 2012. Paula Santillán Grimm, Luis Miguel Pérez Cañada y Francisco Moscoso García (eds.). Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2013.

Actes du Colloque International. اللغات ,اللغة. Language, Languages. La Langue, les Langues. Casablanca 11-12 Juin 2010. Casablanca, Fondation Zakoura Education, 2010.

AGUADÉ, Jordi. 2005. "Darle al pio: un "bestiario" de Youssouf Amine Elalamy en árabe marroquí". En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 9 (2005), pp. 245-265.

AQUILINA, Joseph. 1997. *Papers in Maltese Linguistics*. Malta, The University of Malta, 1997[6], 1961[1].

ARAGÓN HUERTA, Mercedes. 2013. Otras palabras *del poeta Ahmed Lemsyeh. Una nueva colección de* zağal *marroquí.* Cádiz, Universidad de Cádiz.

BENÍTEZ FERNÁNDEZ, Montserrat. 2010. *La política lingüística contemporánea de Marruecos: de la arabización a la aceptación del multilingüismo.* En: *Serie Estudios Árabes e Islámicos, Subserie Estudios de Dialectología Árabe* 5. Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.

CUMMINS, Jim. 2002. *Lenguaje, poder y pedagogía*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte - Ediciones Morata.

FRANGOUDAKI, Anna. 2010. "La 'question de la langue' en Grèce, exemple de controverse sociale sûr l'identité, l'alphabétisation et la mise en place". En: *Actes du Colloque International*, pp. 153-166.

IRAQUI SINACEUR, Zakia. 2010. "Le prescolaire dans l'enseignement public marocain. La langue ou les langues". En: *Actes du Colloque International…*, 53-79.

LANGONE, Angela Daiana. 2003. "Ḫbār blādna. Une expérience journalistique en arabe dialectal marocain". En: *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí* 7 (2003), pp. 143-151.

LAROUI, Fouad. 2011. *Le drame linguistique marocain*. Léchelle: Zellige.

LÁZARO CARRETER, Fernando. 1949. *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*. En: *Revista de Filología Española* XLVIII. Madrid, CSIC, Patronato Menéndez Pelayo, Instituto Miguel de Cervantes.

Le Maroc possible. Une offre de débat pour une ambition collective. 50 ans de développement humain. Perspective 2025. Casablanca, Éditions Maghrébines, 2006.

MORENO CABRERA, Juan Carlos. 2009. *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística*. En: *Filología y Lingüística* 154. Madrid, Alianza Editorial.

MOSCOSO GARCÍA, Francisco. 2010. “La pentaglosia en Marruecos. Propuestas para la estandarización del árabe marroquí”. En: *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos* 59 (2010), pp. 45-62.

MOSCOSO GARCÍA, Francisco. 2013. “El programa hispano-marroquí de enseñanza de Lengua Árabe y Cultura Marroquí (LACM) sometido a revisión. Árabe marroquí y amazige, lenguas nativas (L1)”. En: *Anaquel de Estudios Árabes* 24 (2013), pp. 53-69.

NEBRIJA, Antonio de. 1989. *Gramática de la lengua castellana*. Estudio y edición de Antonio Quilis. Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces.

PRÉMARE, A.L. de. 1986. *La Tradition orale du Mejdub: récits et quatrains inédits, recueillis, transcrits, traduits et annotés par A.L. de Prémare*. Aix-en-Provence, Edisud.

TUSÓN, Jesús. 2011. *Patrimoni natural. Elogi i defensa de la diversitat lingüística*. En: *Biblioteca Universal Empúries* 187. Barcelona, Empúries.

VERMEREN, Pière. 2001. *Le Maroc en transition*. Paris, La découverte.

VYGOTSKY, Lev. 2010. *Pensamiento y lenguaje*. En: *Surcos* 3. Barcelona - Buenos Aires - México, Paidós.

YOUSSI, Abderrahim. 2013. “Either the camel died, or the teacher, or the sultan: The equation of ideology, politics, and literacy in the Maghreb”. En: *Actas del V Congreso Internacional de Árabe Marroquí*, pp. 21-58.

YOUSSI, Abderrahim. 1992. *Grammaire et lexique de l’arabe marocain moderne*. Casablanca, Wallada.

ابن خلدون، عبد الرحمان. *كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر*. أبو صهيب الكرمي (المحقق). بيت الأفكار الدولية، 2009.

الشوباشي، شريف. 2004. *لتحيا اللغة العربية.. يسقط سيبويه*. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

LA LEY DE ASOCIACIÓN EN MARRUECOS: LA MODIFICACIÓN DE 2002. ESTUDIO INTRODUCTORIO Y TRADUCCIÓN*

Carmelo **PÉREZ BELTRÁN**
Universidad de Granada**

BIBLID [1133-8571] 19 (2012) 169-197

Resumen: En este artículo se analiza la evolución de la *Ley de Asociaciones* de Marruecos, especialmente los cambios que ha introducido la Ley n.º 75-00 del año 2002 con el fin de suavizar los aspectos más rígidos que habían sido insertados en el año 1973. Se llega a la conclusión de que, a pesar de las novedades relacionadas especialmente con el reconocimiento legal, las sanciones y el establecimiento de la vía judicial como única forma de disolver una asociación, la ley sigue dejando un amplio margen de actuación para que las autoridades puedan oponerse a la fundación de cualquier asociación o a la prohibición de sus actividades. Para complementar el estudio, se propone una traducción de la Ley n.º 75-00 de 2002 en donde se encuentran recogidos los cambios mencionados.

Palabras clave: Ley de asociación, Marruecos, Asociaciones

---

* Este trabajo ha sido realizado en el marco de dos proyectos de investigación financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad: *Persistencia del autoritarismo y procesos de cambio político en el Norte de África y Oriente Próximo: consecuencias sobre los regímenes políticos y el escenario internacional* (CSO2012-32917) y *Revueltas populares del Mediterráneo a Asia Central: genealogía histórica, fracturas de poder y factores identitarios* (HAR2012-34053).

** E-mail: carmelop@ugr.es

Abstract: In this article, the evolution of the Moroccan *Law on Associations* is analyzed. The focus is placed on the changes introduced by the Law 75-00 in 2002, which softened the most rigid aspects of the previous 1973 reform. It is concluded that the 2002 reform still leaves plenty of room for the authorities to oppose the establishment of any association or to ban their activities. This is despite the changes introduced concerning legal recognition, sanctions and the fact that associations can only be dissolved by court decision. As a complement to this study, the Law 75-00, which includes all the aforementioned modifications, is translated into Spanish.

Key words: Law on Associations, Morocco, Associations

ملخص البحث: نقدم في هذه المقالة دراسة حول تطور قانون الجمعيات المغربي عبر التركيز فيما ورد من تعديلات في القانون رقم 75.00 الصادر سنة 2002، والذي سعى إلى تخفيف الجوانب الأكثر صرامة في النص القانوني العائد إلى سنة 1973. وخلاصة البحث أن تعديل سنة 2002 لا يزال يفتح مجالا واسعا أمام السلطات للاعتراض على تأسيس أية جمعية ولمنعها من إجراء أنشطتها، بالرغم من الاعتراف القانوني بالجمعيات وتغيير العقوبات المفروضة عليها ومن أنه لا يمكن حلها إلا بموجب قرار قضائي. ونقدم في الأخير ترجمة إلى اللغة الإسبانية لقانون رقم 75.00 الذي يضم كل التعديلات المشار إليها أعلاه كتكملة لهذه الدراسة.

كلمات مفاتيح: قانون الجمعيات، المغرب، الجمعيات.

La ley que regula la creación y gestión de las asociaciones en Marruecos forma parte del denominado Código de Libertades Públicas (*Qānūn al- Ḥurriyāt al-ʿĀmma*), que, en realidad, se trata de un conjunto de leyes bastante heterogéneas y autónomas entre sí, que afecta, además de a las asociaciones, a la libertad de reunión pública, la libertad de prensa y edición y la libertad sindical. Desde el año 2006 también forma parte de este código la *Ley de Partidos Políticos*(1).

La mayor parte del corpus legislativo del Código de Libertades Públicas fue promulgado dos años después de que el país accediera a la independencia, mediante el Dahír n.º 1-58-376, que data del 15 de noviembre de 1958 (3 *ŷumādà al-ūlà* 1378); solamente la libertad sindical estaba regulada previamente

(1) Qānūn raqm 36.04 yataʿallaqa bi-l-aḥzāb al-siyāsiyya bi-tamfīḏi-hi al-Ẓāhir al-Šarīf raqm 1.06.18 (15 muḥarram 1427 / 14 febrero 2006). Hasta el año 2006, todo lo concerniente a los partidos políticos estaba incluido en la Ley de Asociaciones, pero a partir de dicha fecha esta legislación ha adquirido un carácter más autónomo.

mediante un dahír del año 1957[2].

Igualmente, la Constitución marroquí, desde su primera redacción en 1962 hasta la actual de 2011, garantiza a todos los ciudadanos la posibilidad de fundar y organizarse en asociaciones, así como de adherirse a cualquier organización sindical o política, siempre que se encuentren dentro de la legalidad. De esta manera, en la actual Constitución[3], que tiene una redacción bastante más extensa y compleja que las anteriores, se incluyen varios artículos en este sentido. Por ejemplo, el artículo 12 afirma que "las asociaciones de la sociedad civil y las organizaciones no gubernamentales se constituyen y ejercen sus actividades con total libertad, en el respeto de la Constitución y la ley"; por su parte el artículo 8 sostiene que "las organizaciones sindicales de asalariados, las cámaras profesionales y las organizaciones profesionales de empleados contribuyen a la defensa y promoción de los derechos y de los intereses socioeconómicos de las categorías que ellas representan. Su constitución y el ejercicio de sus actividades son libres, en el respeto de la Constitución y la ley". Algo similar se expresa en el caso de los partidos políticos (art. 7) en cuanto a su creación y funcionamiento, al tiempo que se sigue incidiendo en la ilegalidad del partido único y en la prohibición de partidos fundados sobre una base religiosa, lingüística, étnica, regional o discriminatoria.

En cuanto a los tratados internacionales, Marruecos firmó el 19 de enero de 1977 el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (1966) y lo ratificó posteriormente el 3 de mayo de 1979[4]. Dicho pacto[5] estipula en su artículo 22.1 que "toda persona tiene derecho a asociarse libremente con otras, incluso el derecho a fundar sindicatos y afiliarse a ellos para la protección de sus

(2) Ẓāhir al-Šarīf raqm 1.15.119 (18 ḏū l- ḥiŷŷa 1376 / 16 julio 1957).

(3) La Constitución de 2011 puede consultarse, según aparece en el Boletín Oficial, en http://www.maroc.ma/NR/rdonlyres/301FA0D3-050B-4712-A0A0-B4519D894D3F/0/BO_5964Bis_Ar.pdf (en árabe) y http://www.maroc.ma/NR/rdonlyres/B4E91D55-9F14-4526-94A6-2665F12C9B54/0/BO_5964BIS_Fr.pdf (en francés). Consultados ambos enlaces el 24 de enero de 2013.

(4) http://www.acnur.org/nuevaspaginas/tablas/tabla6.htm (consultado el 25 de enero de 2013)

(5) Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966. http://www2.ohchr.org/spanish/law/ccpr.htm (consultado el 25 de enero de 2013).

intereses", y que "el ejercicio de tal derecho solo podrá estar sujeto a las restricciones previstas por la ley que sean necesarias en una sociedad democrática, en interés de la seguridad nacional, de la seguridad pública o del orden público, o para proteger la salud o la moral públicas o los derechos y libertades de los demás" (art. 22.2).

Es en este marco normativo nacional e internacional en el que hay que situar el *Dahír con la Reglamentación del Derecho de Fundación de Asociaciones* (*Ẓahīr Šarīf bi-Tanẓīm Ḥaqq Taʾsīs al-Ŷamʿiyyāt*), que, en adelante, denominaremos abreviadamente como *Ley de Asociación*, que es como usualmente se le conoce. Dicha legislación que, como dijimos anteriormente, fue publicada en el Boletín Oficial del 15 de noviembre de 1958 ha sufrido dos importantes modificaciones: la primera en 1973, que tenía por objetivo limitar el ejercicio de las libertades garantizadas en su primera redacción y la última en 2002, que intenta suavizar posturas, aproximando de nuevo la ley a su espíritu inicial, y que es el objeto principal del presente estudio.

Con la finalidad de darle una mayor coherencia, hemos dividido este artículo en dos partes bien diferenciadas: en la primera, realizaremos un somero estudio de la evolución de la *Ley de Asociación* desde su promulgación en 1958 hasta la modificación de 1973, antes de pasar a analizar con mayor detalle los últimos cambios introducidos en 2002; en la segunda parte, se propone una traducción de la Ley n.º 75-00 de 2002 en donde se encuentran recogidos dichos cambios.

I. Estudio de la Ley de Asociación en Marruecos

1.1. Evolución de la Ley desde 1958 a 1973

Como afirma Ahmed Ghazali, la *Ley de Asociación* que recoge el Dahír de 1958 estaba dotada de un "espíritu liberal, tanto con respecto a la legislación del protectorado como en comparación con las legislaciones magrebíes de esta época"[6] y hay que enmarcarla en el clima de extensión de los derechos civiles a

(6) Ahmed Ghazali, "Contribution à l'analyse du phénomène associative au Maroc", en Miche Cameau (dir.), *Changements politiques au Maghreb*, Paris: CNRS, 1991, p. 245.

los ciudadanos marroquíes tras alcanzar la independencia en 1956, teniendo en cuenta que la defensa de los derechos humanos y las libertades fundamentales habían constituido una de las principales reivindicaciones del movimiento nacional desde los años 30 del siglo XX[7].

Dividido en siete títulos[8], el Dahír de 1958 define la asociación en su artículo primero como "el acuerdo (*ittifāq*) por el cual dos o más personas ponen en común sus conocimientos o su actividad de forma permanente, con una finalidad distinta a la de compartir beneficios"[9], lo cual permite diferenciarla de cualquier otro tipo de sociedad comercial, empresas o grupos con intereses económicos.

El carácter liberal que se le achaca al primitivo decreto de 1958 está fundamentado en dos cuestiones principales: en primer lugar, la posibilidad de que las asociaciones puedan servir de marco institucional para cualquier tipo de actividad humana, libre y espontáneamente constituida por sus miembros, con exclusión de las que sean contrarias a las leyes y a las buenas costumbres o las que tengan por finalidad atentar contra la integridad del territorio nacional o la monarquía (art. 3), y, en segundo lugar, las distintas formas de adquirir el reconocimiento legal, mediante una declaración previa a las autoridades administrativas o sin necesidad de ella, que es el punto más conflictivo.

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, el Dahír que vio la luz en 1958 diferenciaba entre tres tipos de asociaciones[10]:

---

(7) Véase a este respecto Marguerite Rollinde, *Le mouvement marocain des droits de l'homme. Entre consensus national et engagement citoyen*, París: Karthala, 2002, pp. 49-60.

(8) Título I: De la creación de asociaciones en general; Título II: De las asociaciones que se le ha reconocido la cualidad de utilidad pública; Título III: De las uniones y federaciones de asociaciones; Título IV: Los partidos políticos y las asociaciones de carácter político (título abrogado en 2006 por la Ley Relativa a los Partidos Políticos); Título V: De las asociaciones extranjeras; Título VI: Grupos de combate y milicias privadas. Título VII: Disposiciones generales y transitorias.

(9) *Ẓahīr Šarīf raqm 1.58.376 ṣādir fī 3 ŷumādà ūlà 1378 (15 nūfambar 1958) bi-tanẓim ḥaqq taʾsīs al-ŷamʿiyyāt*, disponible en http://www.sgg.gov.ma/lib_pubM_ar.pdf (consultado el 25 de enero de 2013). Versión francesa: *Dahir nº 1.58.376 du 3 joumada I 1378 (15 novembre 1958) réglamentant le droit d'association*, disponible en http://www.sgg.gov.ma/rec_lib_pubM_fr.pdf (consultado el 25 de enero de 2013).

(10) Ahmed Ghazali, "Contribution à l'analyse…", p. 247.

- Las asociaciones no declaradas, que tenían una capacidad jurídica limitada. En este sentido el artículo 2 decía: “Se pueden formar asociaciones de personas sin autorización ni declaración previa”.

- Las asociaciones que hacían una declaración previa a las autoridades, a fin de adquirir la capacidad jurídica necesaria para, por ejemplo, adquirir bienes mediante compra o donación, administrar las cotizaciones de sus miembros, gestionar sus locales y el material administrativo, etc.

- Las asociaciones que, a petición propia, son reconocidas con la cualidad de utilidad pública mediante un dahír, tras un informe favorable de la autoridad administrativa y cuyo reconocimiento refuerza su capacidad jurídica y sus posibilidades para adquirir y poseer bienes mobiliarios e inmobiliarios.

La cuestión en torno a la declaración previa es el principal punto al que afecta la primera modificación de la ley que se produjo mediante el Dahír 1-73-283 de 10 de abril de 1973, de tal manera que, a partir de esta fecha, dicha formalidad se convierte en un requisito indispensable para cualquier tipo de asociación (art. 5)[(11)]. Por lo tanto, podemos decir que la declaración previa cambia de naturaleza, puesto que deja de ser un acto potestativo destinado a adquirir cierta capacidad jurídica para convertirse en una obligación para todo grupo que desee tener un carácter asociativo, convirtiéndose de esta manera en un medio de control por parte de las autoridades administrativas. Es más, la declaración previa se convierte en un doble medio de control, ya que el nuevo articulado exige que sea depositada ante la autoridad administrativa local y ante el fiscal del Rey[(12)]. Como mínimo, las asociaciones deben aportar el nombre elegido, sus objetivos, alguna información sobre los miembros fundadores, la sede, el listado de dirigentes que constituyen su equipo directivo y los estatutos.

En la práctica, la declaración previa se convertía en una especie de petición de autorización, porque una asociación no estaba legalmente constituida hasta que las autoridades no le hubieran expedido un resguardo tras su entrega en registro (art. 5), con el agravante de que no era un acto inmediato ni existía un periodo legalmente fijado para remitirlo, con lo cual los poderes

(11) Un análisis bastante crítico de este artículo puede verse en: Omar Mounir, *Nécrologie d’un siècle perdu. Essai sur le Maroc*, Rabat: Marsam, 2002, pp. 88-97.

(12) Véase Abdallah Adyel, “Le Code des Libertés Publiques”, en Driss Basri, Michel Rousset y Georges Vedel (dirs.), Le Maroc et les droits de l’homme. Positions, réalisations et perspectives. París: L’Harmattan, 1994, pp. pp. 211-212.

públicos podían, en la práctica, mantener en la ilegalidad a cualquier asociación simplemente no enviándole el resguardo que acredita el depósito del expediente.

Además de la declaración previa, las modificaciones de 1973 introducen otras novedades importantes que están relacionadas con la disolución de las asociaciones y con las sanciones penales. Con respecto al primer punto, toda asociación que no haya efectuado su declaración y recibido, a su vez, el resguardo oportuno expedido por la administración puede ser disuelta en cualquier momento. Además de esto, el decreto de 1973 introduce como novedad la posibilidad de disolver una asociación bien por vía judicial o bien mediante decreto (art. 7), posibilidad esta última que no estaba contemplada en el Dahír de 1958 y que facilita al Estado esta cuestión.

En cuanto al segundo asunto señalado, el texto de 1973 agrava las sanciones administrativas y penales de los fundadores, administradores o dirigentes de las asociaciones que hayan podido incurrir en alguna irregularidad legal, con una pena de cárcel de entre tres meses y dos años, además de fuertes multas que oscilan entre los 10.000 y 50.000 dírhams (art. 8).

Como dijimos anteriormente, las modificaciones introducidas en la legislación en 1973 tenían por objetivo otorgar al Estado una mayor capacidad de supervisión y control social de cara a la constitución de movimientos que podrían suponer una oposición crítica al régimen o un riesgo para su permanencia, y están determinadas por el contexto histórico[(13)] de los denominados “años de plomo”, que se caracterizanpor una extrema agitación social y política, resuelta, la mayoría de las veces, de forma autoritaria y violenta. Marruecos acababa de salir de cinco largos años de estado de

(13) Entre la amplia bibliografía, véase, por ejemplo: Ignace Dalle, *Maroc 1961-1999. L’espèrance brisée*. París: Maisonneuve et Larose, 2001; Laura Feliu, *El jardín secreto. Los defensores de los derechos humanos en Marruecos*, Madrid: La Catarata, 2004, pp. 127-164; Bernabé López García, *El Mundo arabo-islámico contemporáneo. Una historia política*, Madrid, 1997, pp. 233-261, *Marruecos en trance. Nuevo rey, nuevo siglo, ¿nuevo régimen?*, Madrid, 2000, pp. 31-49 y *Marruecos político. Cincuenta años de procesos electorales (1960-2000)*, Madrid: CSI, 2000; Abdallah Laroui, *Le Maroc et Hassan II. Un témoignage*, Quebec y Casablanca: Presses Inter Universitaires y Centre Culturel Arabe, 2005 ; Mohamed Saadi, *Le difficile chemin des droits de l’homme au Maroc. Du déni à la reconnaisance, París: L’Harmattan*, 2009, pp. 13-26; Mohammed Tozy, *Monarquía e islam político en Marruecos*, Barcelona: Bellaterra, 2000.

excepción (1965-1970) marcados por la exclusión de los partidos políticos del gobierno y del parlamento, el acaparamiento de la escena pública por parte del *majzen*, la adopción en 1970 de una Constitución que acentuaba aún más el corporativismo del régimen, la represión de los sindicatos, las huelgas de obreros y estudiantes y la censura de la prensa. A ello hay que añadir la lógica de control que desplegó el régimen tras los dos intentos fallidos de golpe de Estado de 1971 y 1972, el primero, encabezado por el general Mohammed Medbuh que murió en el enfrentamiento, y el segundo, por el general Ufkir, que no solo lo llevó a un suicido "oficial", sino que le costó a su familia(14) un encarcelamiento de casi veinte años en condiciones inhumanas.

1.2. La modificación del año 2002

El 10 de octubre del año 2002 fue publicada en el Boletín Oficial del Reino de Marruecos la última modificación de la *Ley de Asociaciones*. Se trata de la Ley n.º 75-00 que modifica y completa el Dahír n.º 1-58-376 del 3 de ŷumādà I de 1378 (15 de noviembre de 1958) con la Reglamentación del derecho de fundación de asociaciones, cuya traducción aparece recogida en la parte final de este estudio.

El objetivo de estas modificaciones es acercar la *Ley de Asociaciones* al espíritu liberal del que disponía el primitivo Dahír de 1958 y, por tanto, paliar en parte las consecuencias derivadas de las duras enmiendas introducidas en 1973.

De nuevo es necesario entender estos cambios en el contexto sociopolítico de principios del siglo XXI(15). La modificaciones tienen lugar tres años después

(14) Como consecuencia del clima de mayor respeto de los derechos humanos y de la lucha de los organismos nacionales e internacionales de derechos humanos, en 1991 se produce la liberación de la familia Ufkir. Las penalidades de los años de cárcel han sido descritas por la hija del general, Malika Ufkir, en su libro testimonial *La Prisionera*. Barcelona: Mondadori, 1999.

(15) Sobre el Marruecos de Muhammad VI existe una amplia bibliografía, alguna de la más reciente: Bendourou, *Le régime politique marocain*, Rabat: Dar al Qalam, 2000; Jean-Yves de Cara et alii (dirs.), *Le Maroc en marche. Le développement politique, social et économique du Maroc. Réalisations (1999-209) et perspectives*, París: CNRS, 2009 ; Karine Bennafla, (dir.), *Le Maroc: changements et faux-semblants*, París: L'Harmattan, 2011; Thierry Desrues y Miguel Hernando de Larramendi (coords.), *Mohamed VI : política y cambio social en Marruecos*, Córdoba: Almuzara, 201; Juan A. Macías Amoretti,

del acceso al trono del nuevo monarca, Muhammad VI (agosto 1999), lo cual propició un clima de esperanza en un cambio hacia un sistema más democrático, más aperturista y más respetuoso con los derechos humanos y las libertades individuales y colectivas. De hecho, los primeros discursos del monarca (20 de agosto 1999, 12 de octubre de 1999) apuntan siempre a cuestiones relacionadas con el Estado de derecho, la cultura democrática, la mejora del estatus de las mujeres, la lucha contra la pobreza y la corrupción, la solidaridad social, los derechos humanos, etc., es decir, "se observa ya un estilo y un método que divergen con el pasado y que parecen más acordes con la época actual y las nuevas generaciones marroquíes (…) aunque esto no significa que se haya renunciado a las importantes atribuciones que ostenta el monarca"(16).

Estas manifestaciones orales vinieron, además, acompañadas de una serie de gestos políticos(17) que incidían en las ideas expresadas anteriormente. Posiblemente una de las más significativas fue el retorno de exiliados que habían alcanzado una gran trascendencia internacional. De esta forma, en septiembre de 1999 regresó a Marruecos Abraham Serfati, condenado a perpetuidad en 1977, amnistiado en 1994 y expulsado seguidamente del país con el absurdo pretexto de una supuesta nacionalidad brasileña. En noviembre de ese mismo año, retornó la familia de Ben Barka, el líder de la *Unión Nacional de Fuerzas Populares* que fue acusado de traición nacional por su denuncia de la Guerra de las Arenas, el conflicto armado con Argelia (1963), y posteriormente asesinado en París en 1965. En este clima de mayor respeto de las libertades individuales hay que situar también el levantamiento en mayo de 2000 del régimen de prisión domiciliaria al que estaba sometido el líder

---

"Continuidades y rupturas en el pensamiento político del Marruecos contemporáneo: un análisis histórico-conceptual", *Al-Andalus Magreb*, 15 (2008), pp. 157-187; Mª Angustias Parejo, "Los sonoros silencios sobre la reforma constitucional en el Marruecos de Muhammad VI", en *Entre el autoritarismo y la democracia, Los procesos electorales en el Magreb*. Coord. Mª Angustias Parejo, Barcelona: Bellaterra, 2010, pp. 365-412; Inmaculada Szmolka, "Elecciones y representación política en Marruecos", en *Entre el autoritarismo y la democracia, Los procesos electorales en el Magreb.* Coord. Mª Angustias Parejo, Barcelona: Bellaterra, 2010, pp. 115-148.

(16) Thierry Desrues, "Mohamed VI y la paradoja de la transición marroquí", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals,* 51-52 (2000), p. 178.

(17) Véase Autor 2003.

islamista ‘Abd al-Salām Yāsīn desde 1989 y las excarcelaciones de presos políticos del 7 de noviembre de 2001.

Además, el acceso al trono del nuevo rey coincidió con el denominado gobierno de alternancia, presidido por ‘Abdelraḥman Yūsuf÷, el líder de la *Unión Socialista de Fuerzas Populares* que, al igual que el resto de fuerzas de la oposición y del movimiento asociativo del país, siempre había mantenido una actitud crítica hacia los recortes de libertades que había introducido el Dahír de 1973 con respecto a la ley original, entre otras cuestiones, porque en buena medida habían sufrido sus consecuencias.

Este contexto que hemos diseñado grosso modo es el que sirve de marco para la adopción definitiva de la Ley n.º 75-00 de 2002 que modifica y completa la *Ley de Asociaciones*. Dividida en cuatro artículos generales, la Ley n.º 75-00 afecta a 22 artículos de la ley general, introduce dos nuevos y elimina uno:

- Artículo primero: tiene por función abrogar los artículos 6, 7, 8, 9, 19, 36 y 38 para que sean sustituidos por una nueva redacción.

- Artículo segundo: su objetivo es modificar o completarlos artículos 3, 5, 10, 11, 12, 17, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 35, 37 y 39. Puesto que se trata de cambios parciales, es usual que en el Boletín Oficial no aparezca la redacción completa de los artículos afectados, sino solo los párrafos nuevos, mientras que las partes que no sufren modificaciones son sustituidas por puntos suspensivos.

- Artículo tercero: introduce en la *Ley de Asociaciones* dos nuevos los artículos, el 32 bis y el 32 ter.

-Artículo cuarto: solo consta de un pequeño párrafo que tiene por finalidad abrogar el artículo 40.

En cuanto al contenido y alcance de estas modificaciones, las principales aportaciones afectan al reconocimiento legal, el control de la actividad económica, las asociaciones de utilidad pública, las asociaciones extranjeras, la disolución o nulidad y las sanciones, que vamos a ver a continuación más detenidamente.

1.2.1 *El reconocimiento legal*

Al igual que ocurría desde 1973, el artículo 5 modificado por la Ley n.º 75-00 de 2002 exige una declaración previa a toda asociación, que se debe realizar ante la autoridad administrativa local y en la misma jurisdicción en la que se encuentre su sede. En este sentido, se introducen dos pequeñas

novedades: en primer lugar, la declaración puede entregarse directamente o por medio de un procurador judicial (*ˤawn qaÅāˀī*), posibilidad esta última no contemplada anteriormente; en segundo lugar, es la propia autoridad local a la que corresponde enviar a la fiscalía del Tribunal de Primera Instancia una copia de dicha declaración y los diferentes documentos anexos (nombre, objetivos, información sobre los miembros fundadores, sede, equipo directivo y estatutos).

Pero la novedad más importante que introduce el nuevo artículo 5 reside en la obligatoriedad por parte de la administración de expedir, de forma inmediata (*fī l-ḥāl*), un recibo provisional sellado y fechado, a la espera del definitivo, que debe llegar en un plazo máximo de 60 días. Sigue este mismo artículo afirmando que "en el caso de que la entrega no se haga en este plazo, la asociación podrá ejercer su actividad de acuerdo con los objetivos previstos en sus estatutos".

Al introducir la exigencia de entregar en el acto un recibo provisional y al fijar un plazo máximo de dos meses para la respuesta definitiva, daría la impresión de que la nueva ley acabaría con esa situación "en suspenso" en la que se podría ver cualquier asociación. Sin embargo tal y como indican algunos autores y organismos, la aplicación de la ley sigue dando problemas(18). En este sentido, afirma Omar Bendourou: "el problema persiste aún en el caso en el que la administración se niegue a expedir un recibo provisional, porque el periodo de 60 días previsto por la ley corre a partir del momento en el que la asociación recibe el recibo provisional. La práctica de la administración nos ha demostrado que esta rehúsa a veces aceptar la declaración o entregar el resguardo"(19). Es decir, aunque la ley solo le concede a la administración la función de constatar que la documentación exigida está completa y es correcta, en la práctica, sigue funcionando como la institución de la que depende la autorización previa de la asociación(20). La única solución que le quedaría a la entidad que se viera en esta

(18) Véase *Une décennie de réformes au Maroc (1999-2009)*, Dir. Centre d'Études Internationales. Paris: Karthala, 2010, pp. 87-88.

(19) Omar Bendourou, *Libertés publiques et état de droit au Maroc*, s.l.: Friedrich Ebert Stiftung, 2004, p. 114.

(20) Véase el informe de Human Rights Watch, fechado en octubre de 2009 bajo el título de "Maroc : La Liberté de Créer des Associations. Un régime déclaratif seulement sur le papier", en http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/morocco1009frsumandrecs.pdf

situación sería la de presentar una demanda judicial contra la forma de actuar de la administración, presentando el testimonio del procurador, acción esta que, aunque es posible, no viene contemplada en la modificación de la *Ley de Asociaciones* de 2002. En todo caso, todo este proceso judicial retrasaría bastante la constitución de la asociación(21).

1.2.2 El control de la actividad económica de las asociaciones

Buena parte del contenido de la Ley n.º 75-00 de 2002 tiene por objetivo normalizar el patrimonio de las asociaciones y controlar su economía y sus bienes muebles e inmuebles.

Desde el mismo momento en el que se registra y dispone del recibo que da fe de ello, la asociación adquiere plena capacidad jurídica para adquirir, poseer y administrar: subvenciones del sector público y privado, las cotizaciones de sus miembros, ayudas del extranjero o de organizaciones internacionales, locales y materiales propios, así como los bienes inmuebles necesarios para el ejercicio de su actividad y la realización de sus objetivos (art. 6). Como afirma Mohammed Tozy(22), lo primero que cabe destacar es que, en comparación con la legislación existente hasta el momento, se ha ampliado considerablemente los derechos de los asociaciones en cuanto a la posibilidad de obtener recursos económicos tanto desde el sector público como privado y tanto en el ámbito nacional como internacional.

(consultado el 3 de febrero de 2013).En este informe, además de criticar esta práctica administrativa, da una relación de asociaciones que la han sufrido, como: *Association Nationale des Diplômés Chômeurs au Maroc* , *Réseau Amazigh pour la Citoyenneté*, *Association Aguelmam pour le Développement et la Culture*, *Association Thawiza pour la Culture et le Développement*, *Association Sahraouie des Victimes de Violations Graves Commises par l'État Marocain*, *Instance Nationale pour la Protection des Biens Publics au Maroc*, *Al-Maʿrifa Province de Kénitra*, *Al-Michkat Province de Kénitra*, entre un largo etcétera.

(21) Omar Bendourou, "La evolución de las libertades públicas en el reinado de Mohamed VI", en Thierry Desrues y Miguel Hernando de Larramendi (coords.), *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos*. S.l.: Almuzara, 2011, p. 181. El autor pone como ejemplo los obstáculos que pone la administración para reconocer algunas secciones locales del movimiento islamista al-Tawḥīd wa-l-Iṣlāḥ, o a la Asociación Marroquí de Derechos Humanos.

(22) Mohammed Tozy, "La société civile entre transition démocratique et consolidation autoritaire: le cas du Maroc", en Anna Bozi y Pierre-J. Luizard (dirs.), *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, París: La Découverte, 2011, p. 266.

Con el fin de controlar la actividad económica, el artículo 32 obliga a las asociaciones que reciban periódicamente subvenciones públicas a declarar sus presupuestos y sus cuentas a los organismos que se las han concedido. Este artículo ha sido complementado con dos nuevas adiciones que aparecen en la Ley n.º 75-00 de 2002. Una de ellas (art. 32 ter) especifica que aquellas asociaciones que reciban subvenciones por un importe superior a 10.000 dírhams, procedentes de una colectividad local, de un organismo público o de una sociedad en cuyo capital participa, total o parcialmente, el Estado o dichas colectividades u organismos, están obligadas a declarar sus cuentas a las instituciones que les concedieron dichas subvenciones. Igualmente estas asociaciones deben dotarse de libros de cuentas que serán controlados por inspectores del Ministerio de Finanzas (art. 32 ter, segundo párrafo).

La otra adición (art. 32 bis) tiene por objetivo controlar los recursos económicos que proceden del extranjero, de tal manera que las asociaciones que reciban este tipo de ayudas deben declararlas a la Secretaría General del Gobierno, indicando su origen y el importe obtenido, en un plazo máximo de 30 días a partir de la fecha de la obtención de la subvención.

1.2.3Las asociaciones reconocidas con la cualidad de utilidad pública

La *Ley de Asociaciones* distingue cuatro tipos especiales en cuanto a la forma de organizarse o su finalidad: las asociaciones reconocidas con la cualidad de utilidad pública (*al-ŷamˁiyyāt bi-½ifa al-manfaˁa al-ˁāmma*), las asociaciones de carácter político (*al-ŷamˁiyyāt ḏāt al-½ibga al-siyāsiyya),* las uniones (*ittiḥādāt)* o federaciones (*ŷāmiˁāt*) de asociaciones y los partidos políticos (*al-aḥzāb siyāsiyya*), pero, sin lugar a dudas, el tipo de asociación que es objeto de mayor atención por parte de la Ley n.º 75-00 de 2002 es aquella que puede ser reconocida con la cualidad de utilidad pública.

Según el extenso artículo 9 de la Ley n.º 75-00 del 2002, en su primer párrafo, cualquier asociación, incluidas algunas federaciones deportivas reconocidas(23),puede ser dotadas con la cualidad de utilidad pública mediante

(23) No todas las federaciones deportivas pueden adquirir el reconocimiento de utilidad pública, si no solo las que cumplen algunas condiciones que están estipuladas en el artículo 17 de la Ley nº 06-87 relativa a la educación física y deportes. Omar Bendourou, *Libertés publiques*… , p. 117.

decreto, excepción hecha de los partidos políticos y de las asociaciones con carácter político(24), que no pueden adquirir esta particularidad. Para ello es necesario presentar una solicitud ante la autoridad administrativa, la cual valorará sus objetivos y sus medios. A este respecto, existe una significativa diferencia en cuanto a la legislación preexistente, en donde también cabía esta misma posibilidad, pero mientras que antes el nombramiento se otorgaba mediante un dahír, es decir, mediante un decreto real que emana de la propia autoridad monárquica, actualmente incumbe al ejecutivo, a través de sus ministerios, promulgar un decreto (*marsūm*) con dicha finalidad.

Una vez presentada la solicitud, este mismo artículo 9, en su segundo párrafo, establece un plazo máximo de seis meses para que la autoridad administrativa responda positiva o negativamente. No obstante, Omar Bendourou, en un reciente trabajo del año 2011, hace constar que el periodo de respuesta establecido por la ley frecuentemente no se cumple: "las autoridades no respetan el plazo prescrito por la ley e ignoran la demanda o responden a ella con retraso"(25). A este respecto, el autor señala el ejemplo de la asociación *Transparency Maroc*(26) que, tras presentar su solicitud, tuvo que esperar cuatro años para ser reconocida con la cualidad de utilidad pública en 2009.

Las asociaciones que lleguen a ser reconocidas con esta distinción gozan de una serie de privilegios relacionados con una mayor capacidad para aumentar su patrimonio (art. 10) y para adquirir dinero, valores y bienes muebles e inmuebles mediante compra, donaciones o testamentos (art. 11). Sin embargo a cambio se les exige transparencia en su patrimonio mediante un control adecuado de sus cuentas, su situación financiera y sus resultados, así como

(24) La Ley n.º 75-00 del 2002 incluye dos artículos (17 y 20)relacionados con las asociaciones de carácter político. El artículo 17 tenía por finalidad establecer las condiciones necesarias para fundar este tipo de asociaciones, cuya particularidad reside en el hecho de que todos los militantes deben ser de nacionalidad marroquí y de que no se pueden admitir a militares ni a agentes de servicio de aduana en activo. Por su parte, el artículo 20 incluía una serie de sanciones penales contra las personas que se hubieran adherido a un partido político o a una asociación de carácter político contraviniendo las disposiciones de la ley, o que hayan recibido fondos de un país extranjero con el objetivo de fundar u organizar un partido político o una asociación de carácter político. No obstante ambos artículos ha sido abrogado mediante el artículo 61 de la Ley nº 36-04 relativa a los partidos políticos del año 2006.

(25) Omar Bendourou, "La evolución de las libertades", p. 182.

(26) Asociación creada en 1996 con el objetivo de luchar contra la corrupción y la falta de transparencia y a favor de la democracia y la buena gobernanza. Véase http://www.transparencymaroc.ma/

conservar los documentos de la contabilidad, los justificantes y los libros de registro durante un periodo de cinco años (art. 9, párrafo cuarto). En este mismo sentido, este tipo de asociaciones están obligadas a presentar un informe anual a la Secretaría General del Gobierno con el uso de los recursos que hayan obtenido durante un año, informe este que deberá ser verificado por un experto contable oficial (art. 9, párrafo sexto).

1.2.4. Las asociaciones extranjeras

Varios apartados de la Ley n.º 75-00 de 2002 se centran en las asociaciones extranjeras (*al-ŷamʿiyyāt al-aŷnabiyya)*. En este sentido, el nuevo artículo 21 establece cuatro criterios por los cuales una asociación es considerada como tal: las establecidas en Marruecos pero con sede en el extranjero, las que tienen su sede en Marruecos pero dirigidas por extranjeros, las asociaciones cuyos dirigentes son extranjeros y, finalmente, aquellas cuya mitad de miembros sean extranjeros.

Para controlar este tipo de organización, según el artículo 22 modificado mediante la Ley n.º 75-00, la autoridad local puede, en cualquier momento, solicitar información para determinar la sede a la que está vinculada o sus objetos ola nacionalidad de sus miembros y de sus dirigentes efectivos. Dicha información deberá ser proporcionada en un plazo máximo de un mes, estableciéndose una serie de sanciones penales para quienes no cumplan dicho requerimiento o realicen declaraciones falsas.

Las asociaciones extranjeras, además de a la declaración previa y a las formalidades generales, que son aplicables a cualquier tipo de asociación, están sujetas a una particularidad a la hora de constituirse como tales, introducir cambios en sus estatutos o sus dirigentes y de crear sucursales o filiares. Dicha particularidad consiste en la necesidad de esperar un plazo de tres meses desde que obtienen su recibo para empezar con sus actividades, ya que durante este periodo de tiempo el gobierno puede decretar su prohibición o la introducción de cualquier cambio (art. 24), cuestión esta que supone una continuidad con respecto al Dahír de 1973. En realidad, esta formalidad es la principal diferencia entre las asociaciones nacionales y las extranjeras, ya que mientras las primeras

pueden ejercer sus actividades en un plazo máximo de 60 días (art. 5)(27), las segundas no adquieren su legalidad hasta pasados los tres meses.

También las uniones y federaciones de asociaciones extranjeras se encuentran sujetas a un requisito especial, que es la autorización mediante decreto ministerial (*marsūm*) (art. 26).

1.2.5 Disolución y nulidad de las asociaciones

Las causas que conducen a la nulidad vienen recogidas en el artículo 3, modificado mediante la Ley n.º 75-00 de 2002, según el cual “es nula toda asociación fundada en una causa o en un objetivo ilícito, que sean contrarios a las leyes o a la moralidad pública, o que tenga por objeto atentar contra la religión islámica, la integridad del territorio nacional o el régimen monárquico, o que haga un llamamiento a cualquier forma de discriminación”.

Como podemos apreciar, las causas expuestas (moralidad pública, religión islámica, integridad territorial, régimen monárquico, discriminación) son demasiado generales y vagas y pueden condicionar enormemente la existencia o permanencia de cualquier asociación, sobre todo aquellas que muestren un espíritu más crítico de lo usual ante las políticas oficiales del gobierno o del régimen monárquico. En este sentido, afirma Omar Bendourou: “Las interpretaciones son múltiples y pueden llegar a prohibir asociaciones que debaten los poderes extensos del rey, o discuten el lugar del islam en el Estado y su papel en la legitimación del poder monárquico, o incluso que reivindica una verdadera descentralización regional basadas en asambleas elegidas por sufragio directo y que dispongan de poderes extensos y cierta independencia respecto al poder central, siguiendo el ejemplo de Estados regionalizados como España o Italia”(28).

Posiblemente, el cambio más importante que introduce la Ley n.º 75-00 de 2002 está relacionado con la facultad para disolver una asociación. Como

(27) Según el artículo 5, las asociaciones adquieren su capacidad legal en el mismo momento en el que dispongan de su recibo definitivo y para ello establece un plazo máximo de 60 días, así que incluso antes de este tiempo podrían alcanzar dicha capacidad. Pero además, este mismo artículo señala que si se sobrepasa este plazo sin haber obtenido respuesta, entonces las asociaciones pueden ejercer sus actividades a partir de los 60 días desde la obtención del recibo provisional que le expidieron en el momento de hacer su declaración en la sede de la autoridad administrativa.

(28) Omar Bendourou, “La evolución de las libertades”, p. 182.

dijimos anteriormente, el Dahír de 1973 introdujo como novedad la doble posibilidad de anulación por vía judicial o por decisión gubernamental[(29)]; frente a esto, la reforma del 2002 tiene por función acercar la ley a su redacción primitiva de 1958, puesel nuevo artículo 7 solo contempla la posibilidad de disolver una asociación mediante la autoridad judicial, excluyendo, por tanto, la vía administrativa, que era una reivindicación constante del movimiento asociativo marroquí.

También este mismo artículo 7, en su nueva redacción del 2002, elimina una normativa extremamente perjudicial que se había introducido en 1973, mediante la cual el tribunal podía disolver cualquier asociación simplemente porel hecho de quesu actividad “parezca” perturbar el orden público[(30)], lo cual podía ser un instrumento al servicio del Estado para eliminar cualquier voz crítica o disidente. Sin embargo, aún persiste actualmente la posibilidad, por parte del juzgado, de ordenar el cierre de locales o de prohibir reuniones de los miembros de la asociación como medida preventiva, antes de proceder a su posible disolución, lo cual puede condicionar la normal actividad de estos colectivos (art. 7, párrafo segundo).

1.2.6 Las sanciones

Gran parte de la Ley n.º 75-00 de 2002 tiene por finalidad abrogar los artículos referidos a las sanciones administrativas y penales que se introdujeron mediante el Dahír de 1973 y que se caracterizaban por su excesiva rigidez, para ser sustituidos por nuevas prescripciones bastante más moderadas que, de nuevo, acercan la ley a su sentido original de finales de los años 50.

Dependiendo de la gravedad del acto considerado ilícito, la Ley del 2002 contempla diversas sanciones, entre las cuales podemos destacar los siguientes presupuestos:

---

(29) Véase Abdellah Bouadahrain, *Éléments de Droits Publique marocain*. París: L’Harmattan, 1994, pp. 229-230.

(30) Artículo 7 modificado por el *Dahír 1-73-283 del 10 de abril de 1973:* “De manera general, si la actividad de la Asociación parece que pueda perturbar el orden público, su disolución es pronunciada por el Tribunal regional, bien a petición de cualquier interesado, o a instancia del Ministerio Público”. http://www.maroc-echecs.com/article324.html (consultado el 2 de febrero de 2013)

- En el caso de que una asociación empiece a funcionar como tal sin haber realizado todas las formalidades relacionadas con la declaración previa o sin haber contemplado el plazo de espera hasta la obtención del resguardo definitivo (art. 5), será castigada con una multa que oscila entre 1.200 y 5.000 dírhams (art. 8, párrafo primero). Esto supone un cambio muy significativo con respecto al Dahír de 1973 que, para este mismo caso, establecía una multa mucho más elevada, entre 10.000 y 50.000 dírhams y, lo que es más grave aún, una pena de cárcel de entre tres meses y dos años(31).

- Si una asociación ha sido disuelta por decisión judicial y, a pesar de ello, sigue ejerciendo su actividad o es fundada de nuevo de forma ilegal, sus dirigentes pueden ser castigados con una pena de prisión por un periodo que oscila entre uno y seis meses, y con una multa de entre 10.000 y 20.000 dírhams, o bien solamente con una de estas dos penas (art. 8, segundo párrafo). Estos mismos castigos se aplican a las personas que favorezcan la reunión de los miembros de la asociación disuelta por decisión judicial (art. 8, tercer párrafo). De nuevo, si lo comparamos con el Dahír de 1973(32), las sanciones actuales son bastante más moderadas, ya que anteriormente se aplicaban las mismas puniciones que en el supuesto anterior (multas de entre 10.000 y 50.000 dírhams y penas de cárcel de entre tres meses y dos años).

- La incitación al crimen o a hechos delictivos por parte de los líderes de una asociación, a través de discursos, exhortaciones, lecturas, publicaciones, proyecciones de películas, etc. es castigada con una pena de cárcel de entre tres meses a dos años y una multa de entre 1.200 a 50.000 dírhams o con una de estas dos penas solamente, además de otros posibles castigos utilizando la vía penal (art. 35). El Dahír de 1973(33)contemplaba un periodo de cárcel más elevado, de uno a tres años, aunque la multa mínima era algo más baja (1.000 dírhams), mientras que la máxima era similar.

- En el caso de que una asociación extranjera sea declarada nula porque el tribunal considere que ha cometido un acto ilícito o que sus actividades atentan contra el orden público, sus dirigentes serán además castigados con prisión por un periodo comprendido entre tres meses y dos años y con una multa que oscila

(31) Artículo 8 modificado por el *Dahír 1-73-283 del 10 de abril de 1973.* http://www.maroc-echecs.com/article324.html (consultado el 3 de febrero de 2013).

(32) *Ibídem.*

(33) Artículo 35 modificado por el *Dahír 1-73-283 del 10 de abril de 1973.* http://www.maroc-echecs.com/article324.html (consultado el 3 de febrero de 2013).

entre 10.000 y 50.000 dírhams, o bien con una de estas dos penas solamente (art. 27, segundo párrafo). En este supuesto referido a las asociaciones extranjeras, aunque ha variado la redacción con respecto al Dahír de 1973[34], se siguen manteniendo las mismas sanciones sin variación alguna.

A modo de conclusión, podemos afirmar que la Ley n.º 75-00 de 2002 tenía como objetivo principal suavizar los aspectos más duros e intransigentes que habían sido introducidos en la *Ley de Asociaciones* mediante el Dahír 1-73-283 de 1973, dentro de un nuevo contexto sociopolítico determinado por el acceso al poder actual monarca, Muhammad VI, y de los cambios legislativos e institucionales asociados a él. Además de algunas innovaciones relacionadas con el control económico y con las diferentes tipologías de asociaciones, tres son los principales aspectos que van en la dirección anteriormente señalada: el reconocimiento legal, las sanciones y el establecimiento de la vía judicial como única forma de disolver una asociación. En cuanto al primer punto señalado, la Ley n.º 75-00 de 2002 intenta mejorar las formalidades administrativas relacionadas con la fundación de las asociaciones, exigiendo la entrega inmediata de un resguardo provisional y estableciendo una fecha máxima de 60 días para obtener el definitivo. En cuanto al segundo aspecto, la Ley de 2002 suaviza significativamente las sanciones destinadas a castigar a los responsables de las asociaciones cuando se considere que han cometido algún acto ilícito, reduciendo en casi todo los casos las multas e eliminando incluso la cárcel en algunos supuestos. No obstante, la ley sigue dejando un margen de actuación bastante amplio para que las autoridades, llegado el caso, puedan oponerse a la fundación de cualquier asociación o prohibir sus actividades, como ocurre con el artículo 3 destinado a definir las causas que pueden llevar a la nulidad. En este mismo sentido, aún sigue vigente la posibilidad de prohibir de forma preventiva las reuniones de los miembros u ordenar el cierre de los locales. A esto hay que sumar la práctica de la administración que, excediéndose en sus funciones, se puede convertir en un obstáculo más para las personas que decidan constituirse en una colectividad libremente organizada.

(34) Artículo 27 modificado por el *Dahír 1-73-283 del 10 de abril de 1973.* http://www.maroc-echecs.com/article324.html (consultado el 3 de febrero de 2013).

***

II: Traducción de la Ley n.º 75-00 del 2002

Ley[35] número 75-00 que modifica y completa el Dahír al-šarīf número 1-58-376 del 3 de ŷumādà I de 1378 (15 noviembre 1958) con la reglamentación del derecho de fundación de asociaciones

Artículo primero

Los artículos 6, 7, 8, 9, 19, 36 y 38 del Dahír *al-šarīf* número 1-58-376 del 3 de *ŷumādà I* de 1378 (15 noviembre 1958) con la reglamentación del derecho de fundación de asociación son abrogados y sustituidos tal y como sigue:

Artículo 6.-Toda asociación, cuya formación haya sido registrada legalmente, tiene derecho a tener capacidad procesal, a adquirir mediante retribución y a poseer y administrar lo siguiente:
1- las subvenciones públicas;
2-los derechos de adhesión de sus miembros;
3-las cotizaciones anuales de sus miembros;
4- las subvenciones del sector privado;
5- las ayudas que la asociación reciba del extranjero o de organizaciones internacionales, sin perjuicio de las disposiciones de los artículos 17 y 32 bis de esta ley;
6- los locales y los materiales propios destinados a la administración de las asociaciones y a la reunión de sus miembros;
7- los bienes inmuebles necesarios para el ejercicio de su actividad y la realización de sus objetivos.

Artículo 7.- El juzgado de primera instancia es competente en las demandas de declaración de nulidad de la asociación, según está estipulado en el artículo 3.

---

(35) Para la traducción de esta Ley se ha utilizado como primera fuente *Al-Ŷarīda al-Rasmiyya. Al-Mamlaka al-Magribiyya*, 5046 (3 Šaʿbān 1423 / 10 octubre 2002), pp. 2892-2895. Como segunda fuente se ha utilizado *Bulletin Officiel. Royaume du Maroc*, 5048 (10 Chaabane 1423 / 17 octobre 2002), pp. 1062-1064.

Asimismo, también es competente en las demandas de disolución de la asociación si se encuentra en una situación contraria a la ley, tanto a demanda de cualquier persona afectada como a iniciativa del ministerio público.

El juzgado, como medida preventiva y a pesar de todas las vías impugnatorias, puede ordenar el cierre de los locales y prohibir cualquier reunión de los miembros de la asociación.

Artículo 8.- Se castiga con una multa que oscila entre 1.200 y 5.000 dírhams a las personas que, tras la creación de una asociación, realicen alguna de las acciones aludidas en el artículo 6 sin haber cumplido los procedimientos establecidos en el artículo 5; en caso de repetir la infracción, la multa se duplicará.

Asimismo, se castiga con prisión por un periodo que oscila entre uno y seis meses, y una multa de entre 10.000 y 20.000 dírhams, o con una de estas dos penas, a todos los que persistan en el ejercicio de su actividad o en volver a fundar ilegalmente una asociación que haya sido disuelta por decisión judicial.

Se aplican los mismos castigos a las personas que favorezcan la reunión de los miembros de la asociación disuelta por decisión judicial.

Artículo 9.-Toda asociación, con excepción de los partidos políticos y de las asociaciones de carácter político, referidos en el título cuarto de esta ley, puede ser reconocida con la cualidad de utilidad pública mediante decreto, tras la presentación de una solicitud para este fin y una vez que la autoridad administrativa haya realizado una investigación sobre sus objetivos y sus medios de acción.

Se tomará una decisión con la aprobación o la negativa en un plazo máximo de seis meses a partir de la fecha de su presentación ante la autoridad administrativa local.

Las condiciones necesarias para la aprobación de la solicitud de obtención de utilidad pública serán fijadas por vía reglamentaria.

Sin embargo, las federaciones deportivas autorizadas según las disposiciones del artículo 17 de la Ley n.º 06-87 relativa a la educación física y deportes adquieren de pleno derecho el reconocimiento de utilidad pública. El mencionado reconocimiento es otorgado por decreto.

Las asociaciones que disfruten de la cualidad de utilidad pública deben llevar una contabilidad de acuerdo con las condiciones fijadas por vía reglamentaria, que permita dar una imagen fiel de su patrimonio, de su situación financiera y de sus resultados, y conservar los documentos síntesis de la contabilidad, los justificantes de los registros contables y los libros de registro durante un periodo de cinco años.

Es necesario que las asociaciones presenten un informe anual a la Secretaría General del Gobierno que contenga el uso de los recursos que han obtenido durante un año civil. Este informe deberá ser verificado por un experto contable, inscrito como miembro del colegio de expertos contables, que acredite la veracidad de cuentas que contiene, sin perjuicio de las disposiciones de la ley relativa al código de las jurisdicciones financieras.

En caso de que la asociación incumpla con sus obligaciones legales o estatuarias, se le podrá retirar el reconocimiento de la cualidad de utilidad pública, después de haberle advertido sobre la regularización de su situación contable en un plazo de tres meses

La asociación reconocida de utilidad pública gozará de privilegios debido a las disposiciones siguientes, independientemente de los beneficios previstos en el artículo 6 supra.

No obstante lo estipulado en la legislación relativa a las colectas de beneficencia pública o cualquier otro medio autorizado para recaudar fondos, se puede prever en el decreto que reconoce la utilidad pública que la asociación podrá recurrir, una vez al año, y sin autorización previa, a la beneficencia pública o a cualquier otro medio autorizado para recaudar fondos. Sin embargo, está obligada a hacer declaración al Secretario General del Gobierno, al menos, en los quince días anteriores a la fecha de la manifestación. La declaración deberá mencionar la fecha y el lugar de la manifestación, así como los ingresos previstos y su supuesto destino.

Durante el plazo mencionado, el Secretario General del Gobierno puede oponerse, mediante una decisión motivada, al llamamiento a la beneficencia pública o a la organización de todo lo que puede aportar ingresos financieros si considera que son contrarios a las leyes y reglamentos en vigor.

Artículo 19. -En caso de infracción de las disposiciones estipuladas en los artículos 3, 5 y 17 supra, la disolución es pronunciada en las condiciones

previstas en el artículo 7 de la presente ley.

Artículo 36. -Toda asociación que se dedique a una actividad distinta de la actividad prevista por sus estatutos puede ser disuelta en las condiciones previstas en el artículo 7. Los dirigentes de la asociación serán castigados con una multa que oscila entre 1.200 y 5.000 dírhams, y esto sin perjuicio de las sanciones previstas en la legislación penal.

Artículo 38. -Las disposiciones relativas a las circunstancias atenuantes son aplicables a la transgresión de las disposiciones previstas por la presente ley.

Artículo segundo(36)

Las disposiciones de los artículos 3, 5, 10, 11, 12, 17, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 35, 37 y 39 del citado Dahír *al-šarīf* nº 1-58-376 del 3 *ŷumādà* I de 1378 (15 de noviembre de 1958) son modificadas o completadas tal y como sigue:

Artículo 3.-Es nula toda asociación fundada en una causa o en un objetivo ilícito, que sean contrarios a las leyes o a la moralidad pública, o que tenga por objeto atentar contra la religión islámica, la integridad del territorio nacional o el régimen monárquico, o que haga un llamamiento a cualquier forma de discriminación.

Artículo 5.- Toda asociación debe realizar una declaración en la sede de la autoridad administrativa local en cuya jurisdicción se encuentre la sede de la asociación, directamente o por medio de un procurador judicial, a quien

(36) El artículo segundo de la Ley 75-00 tiene por objetivo modificar parcialmente algunos artículos de la ley general de asociaciones. Por este motivo es usual que en el *Boletín Oficial* no aparezca la redacción completa de los artículos afectados, sino sólo los párrafos o los términos nuevos, mientras que las partes que se mantienen igual son sustituidas por puntos suspensivos. Para comprender mejor el contenido, se ha optado por traducir en nota los artículos que aparecen incompletos utilizando como fuente primera el Ẓahīr Šarīf raqm 1.58.376 ṣādir fī 3 ŷumādà ūlà 1378 (15 nūfambar 1958) bi-tanẓim ḥaqq taʾsīs al-ŷamʿiyyāt, disponible en http://www.sgg.gov.ma/lib_pubM_ar.pdf (consultado por última vez el 10 de enero de 2013), y como segunda fuente: Dahír nº 1.58.376 du 3 joumada I 1378 (15 novembre 1958) réglamentant le droit d’association, disponible en http://www.sgg.gov.ma/rec_lib_pubM_fr.pdf (consultado por última vez el 10 de enero de 2013).

se le entregará inmediatamente un recibo provisional sellado y fechado. Dicha autoridad local enviará al ministerio público del tribunal de primera instancia competente una copia de dicha declaración, así como de los documentos anexos, señalados en el párrafo tercero que aparece a continuación, con el objeto de que pueda formular, en su caso, un dictamen sobre la solicitud. Si la declaración cumple las condiciones previstas en el párrafo siguiente, se entregará el recibo definitivo, obligatoriamente en un plazo máximo de 60 días. En el caso de que la entrega no se haga en este plazo, la asociación podrá ejercer su actividad de acuerdo con los objetivos previstos en sus estatutos.

La declaración deberá contener lo siguiente:

- El nombre y los objetivos de la asociación;

-Una lista con los nombres, apellidos, nacionalidad, edad, fecha y lugar de nacimiento, profesión y domicilio de los miembros del comité directivo;

- La cualidad con la que ellos representan a la asociación, con la denominación que sea

- Una copia del documento de identidad nacional o, para los extranjeros, de su tarjeta de residencia y una copia de la tarjeta de los antecedentes penales**;**

- La sede de la asociación;

- El número y la sede de las sucursales, filiales o establecimientos creados por la asociación, que funcionan bajo su dirección o en relación constante con ella y con un objetivo de acción común.

A la declaración indicada en el párrafo primero del presente artículo se adjuntará los estatutos y se depositarán tres ejemplares de estos documentos en la sede de la autoridad administrativa local, la cual enviará uno de ellos a la Secretaría General del Gobierno.

El autor de la solicitud firmará la declaración (... ...) excepción hecha de dos ejemplares[37].

Cualquier cambio que se produzca (... ...) en el mes que se produzcan (...

(37) La redacción completa de este párrafo sería: "El autor de la solicitud firmará la declaración y los documentos anexos y los certificará como auténticos. Los estatutos y el listado de los miembros responsables de la dirección de la asociación o su puesta en marcha, estarán sujetos al pago del timbre sobre la dimensión, excepto dos ejemplares.

...) que hayan sido declarados[38].

En el caso de que no se produzca ningún cambio en el personal de dirección (… …) prevista en los estatutos[39].

A toda declaración de modificación o no modificación se entregará en el mismo momento un recibo sellado y fechado.

Artículo 10.- Toda asociación a la que se le haya reconocido la cualidad de utilidad pública puede poseer, dentro de los límites indicados en el decreto que reconoce la cualidad de utilidad pública, el patrimonio[40] (… …)

(El resto sin modificación)

Artículo 11.- Toda asociación a la que se haya reconocido la cualidad de utilidad pública puede, en las condiciones(… …) por decreto del Primer Ministro (… …) bienes muebles o inmuebles.[41]

Ninguna asociación reconocida de utilidad pública podrá (… …).[42]

(El resto sin modificación)

Artículo 12.- Todos los valores mobiliarios, propiedad de la asociación, deberán estar asignados(… …) excepto que el Primer Ministro lo autorice por

(38) La redacción completa de este párrafo sería: “Cualquier cambio que se produzca en la administración o la dirección, o cualquier modificación que se introduzca en los estatutos, así como en la creación sucursales, filiales o establecimientos deberán ser declarados en el mes que se produzcan y en las mismas condiciones. Los cambios y las modificaciones solo serán aplicables a terceros a partir del día en que hayan sido declarados”.

(39) La redacción completa de este párrafo sería: “En el caso de que no se produzca ningún cambio en el personal de dirección, los interesados deberán declarar la ausencia de cambios en la fecha prevista en los estatutos”

(40) La redacción completa de este párrafo sería: “Toda asociación a la que se le haya reconocido la cualidad de utilidad pública puede poseer, dentro de los límites indicados en el decreto que reconoce la cualidad de utilidad pública, el patrimonio y los bienes muebles o inmuebles necesarios para el objetivo que persigue o para el cumplimiento de la labor que se propone”.

(41) La redacción completa de este párrafo sería: “Toda asociación a la que se haya reconocido la cualidad de utilidad pública puede, en las condiciones previstas en sus estatutos y previa autorización por decreto del Primer Ministro, adquirir sin retribución, mediante acuerdos entre personas vivas o por testamento, y adquirir bienes mediante retribución, bien se trate de dinero, valores, bienes muebles o inmuebles”.

(42) La redacción completa de este párrafo sería: “Ninguna asociación reconocida de utilidad pública podrá aceptar una donación de bienes mobiliarios o inmobiliarios, cuando dicha donación tenga reservado un usufructo en beneficio del donante”.

decreto.[43]

Artículo 17[44].- No es lícito fundar partidos políticos ni asociaciones de carácter político, excepto si no incurren en la nulidad establecida en el artículo 3, si han hecho la declaración prevista en el artículo 5, y si además cumplen las siguientes condiciones:

1. Que esté formada solamente por nacionales marroquíes y estar abierta a todos sin ninguna discriminación de raza, sexo, religión u origen;
2. Que esté constituida y que funcione… …;
3. Que disponga de unos estatutos… …;
4. Que no esté abierta a los militares (… …) ni a los agentes de servicio de aduana en activo;
5. Que no esté abierta a las personas desposeídas de sus derechos nacionales.

Artículo 20[45].- Sin perjuicio de las disposiciones de los artículos 7 y 8, se castiga con una multa que oscila entre 1.200 y 10.000 dírhams a las personas que, no habiendo cumplido las disposiciones de los párrafos 4 y 5 del artículo 17, se hayan adherido a un partido político o a una asociación de carácter político o hayan aceptado a sabiendas la adhesión de personas que no cumplen las condiciones indicadas en los mismos párrafos.

Se castiga con la misma pena a las personas que han entregado o recibido subvenciones económicas, incumpliendo las disposiciones del artículo 18.

Se castiga con una pena de cárcel que oscila entre uno y cinco años y una multa que oscila entre 10.000 y 50.000 dírhams a toda persona que haya recibido fondos de un país extranjero con el objetivo de fundar u organizar un partido político o una asociación de carácter político.

---

(43) La redacción completa de este párrafo sería: “Todos los valores mobiliarios, propiedad de la asociación, deberán estar asignados en títulos registrados a nombre de la asociación. No es lícito su enajenación, ni su conversión, ni su sustitución por otros valores o por inmuebles, excepto que el Primer Ministro lo autorice por decreto”

(44) Este artículo ha sido abrogado par el artículo 61 de la Ley n° 36-04 relativa a los partidos políticos, promulgada por el Dahír nº 1-06-18 del 15 de muḥarram de 1427 (14 de febrero de 2006). Por este motivo no he podido encontrar el artículo completo para traducirlo a pié de página.

(45) Este artículo ha sido abrogado par el artículo 61 de la Ley n° 36-04 relativa a los partidos políticos, promulgada por el Dahír nº 1-06-18 del 15 de muḥarram de 1427 (14 de febrero de 2006).). Por este motivo no he podido encontrar el artículo completo para traducirlo a pié de página.

Artículo 21.- Se considera asociaciones extranjeras en el sentido del presente título a las agrupaciones que tienen las características de una asociación y sede en el extranjero, o cuyos dirigentes son extranjeros o la mitad de los miembros son extranjeros, o que son dirigidas, de hecho, por extranjeros, pero con sede en Marruecos.

Artículo 22.- Para la aplicación de las exigencias del artículo anterior, la autoridad local puede, en cualquier momento, enviar a los dirigentes de cualquier asociación que estén desempeñando sus actividades bajo su competencia, una solicitud con el objetivo de que le proporcionen por escrito, en el plazo máximo de un mes, todos los datos necesarios para determinar la sede a la que está vinculadla asociación afectada, su objeto, la nacionalidad de sus miembros, de sus administradores y de sus dirigentes efectivos.

Serán castigados con las penas (… …) realicen declaraciones falsas[46].

Artículo 24.- En un plazo de tres meses a partir de la fecha que figura en el último recibo, el Gobierno puede oponerse a la constitución de una asociación extranjera, así como a cualquier modificación (… …) dependan de una asociación extranjera existente[47].

Artículo 26.- Las uniones y federaciones de asociaciones extranjeras están sujetas a las disposiciones de los artículos 14, 23 y 24 y deben, además, ser autorizadas mediante decreto**.**

Artículo 27.- Cuando una asociación extranjera se encuentra en situación de nulidad prevista por el artículo 3 o en una situación contraria a las disposiciones de los artículos 14, 23 y 25 o cuando sus actividades atenta contra el orden público, se procederá conforme a la norma prevista en el artículo 7.

(46) La redacción completa de este párrafo sería: “Serán castigados con las penas previstas en el artículo 8 supra quienes no cumplan dicho requerimiento o realicen declaraciones falsas”.

(47) La redacción completa de este párrafo sería: “En un plazo de tres meses a partir de la fecha que figura en el último recibo, el Gobierno puede oponerse a la constitución de una asociación extranjera, así como a cualquier modificación introducida en los estatutos, a cualquier cambio producido en el personal de dirección o de administración, y a toda creación de sucursales, filiales y centros que dependan de una asociación extranjera existente”.

Y los fundadores, directores o administradores de la Asociación serán además castigados con prisión por un periodo comprendido entre tres meses a dos años y una multa que oscila entre 10.000 y 50.000 dírhams, o una de estas dos penas solamente.

(El resto sin modificación)

Artículo 35.- El dirigente o los dirigentes de una asociación, que sean responsables de los hechos aludidos, serán castigados con una pena de cárcel que oscila entre 3 meses a 2 años y una multa entre 1.200 a 50.000 dírhams o con una de estas dos penas solamente, si en las reuniones celebradas por esta asociación se produjera cualquier incitación a un crimen o delito (… …) y esto sin perjuicio de penas más graves que estarían previstas contra los dirigentes, que hayan sido reconocidos culpables(48).

Artículo 37.- En caso de disolución espontánea, los bienes de la Asociación son transferidos conforme a sus estatutos y en el caso de que no existan reglas en sus estatutos, según las normas establecidas por la asamblea general.

En caso de que la disolución de la asociación se produzca por medio de una sentencia judicial, dicha sentencia determinará la modalidad de la liquidación, de conformidad con las disposiciones mencionadas en los estatutos o por derogación de éstas.

Sin embargo, en lo que respecta a las asociaciones o las agrupaciones locales que se han beneficiado periódicamente de subvenciones del Estado, o en el caso de organismos públicos o sociedades en cuyo capital participa(49) (… …).

---

(48) La redacción completa de este artículo sería:” El dirigente o los dirigentes de una asociación, que sean responsables de los hechos aludidos, serán castigados con una pena de cárcel que oscila entre 3 meses a 2 años y una multa entre 1.200 a 50.000 dírhams o con una de estas dos penas solamente, si en las reuniones celebradas por esta asociación se produjera cualquier incitación a un crimen o delito por medio de discursos, exhortaciones o invocaciones, en la lengua que sea, o por medio de lecturas, pintadas en muros, publicaciones, exposiciones o proyecciones de películas, y esto sin perjuicio de penas más graves que estarían previstas contra los dirigentes, que hayan sido reconocidos culpables”.

(49) La redacción completa de este párrafo sería: “Sin embargo, en lo que respecta a las asociaciones o las agrupaciones locales que se han beneficiado periódicamente de subvenciones del Estado, o en el caso de organismos públicos o sociedades en cuyo capital participa, en todo o en parte, el Estado o las agrupaciones u organismos mencionados

(El resto sin modificación)

Artículo 39.- Todas las acciones legales represivas o civiles en materia de asociaciones son competencia de los tribunales de primera instancia.

Artículo tercero

El Dahír *al-šarīf* número 1-58-376 del 3 de *ŷumādà I* de 1378 (15 noviembre 1958), anteriormente citado, es completado con los artículos 32 bis y 32 ter, tal y como sigue:

Artículo 32 bis.- Las asociaciones que reciben ayudas extranjeras están obligadas a hacer la declaración a la Secretaría General del Gobierno, indicando el importe obtenido y su origen, en un plazo de 30 días completos a partir de la fecha de la obtención de la ayuda.

Toda transgresión de las disposiciones de este artículo expone a la asociación concernida a la disolución, tal y como está fijado en el artículo séptimo.

Artículo 32 ter.-Las asociaciones que reciban periódicamente subvenciones por un importe superior a 10.000 dírhams de una colectividad local o de un organismo público o de una sociedad en cuyo capital participa, en todo o en parte, el Estado o las colectividades y organismos mencionados, están obligadas a proporcionar sus cuentas a los organismos que les concedieron dichas subvenciones, bajo reserva de las disposiciones de la ley concerniente al Código de los tribunales financieros.

Se fijará mediante un decreto del Ministro de Finanzas los libros de cuentas que deben tener las asociaciones contempladas en el párrafo anterior. Los inspectores del Ministerio de Finanzas llevarán a cabo un control sobre los libros de cuentas.

Artículo cuarto

Queda abrogado el artículo 40 del Dahír *al-šarīf* número 1-58-376 del 3 de *ŷumādà I* de 1378 (15 noviembre 1958) anteriormente citado.

---

anteriormente, sus bienes serán asignados al Gobierno para ser consagrados a las obras de asistencia, de beneficencia, de caridad y a las obras de prevención".

الأفعال النفسية بين الوصف والتنظير

السعدية صغير
(كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجديدة)

BIBLID [1133-8571] 19 (2012) 199-216

Resumen: “Los verbos de sentimiento. Entre la descripción y la teoría”. En este artículo se aborda el estudio de los verbos de sentimiento desde una óptica descriptiva y analítica. En la primera parte se calsifican los verbos de sentimiento en dos categorías o campos semánticos dependiendo de una serie de propiedades y características. Se establece una jerarquía que gobierna la estructura y las propiedades léxicas de dichos verbos. También se demuestra que las extensiones semánticas encajan perfectamente con la jerarquía propuesta.
En la segunda parte se señalan los dos sentidos de cada verbo: el nucelar y el idiosincrático. El sentido nuclear es común a los verbos del mismo campo semántico, en tanto que el sentido idiosincrático sirve para distinguir cada verbo de los demás verbos de su grupo. La transición del sentido nuclear al idiosincrático se basa en los principios de gradabilidad y extensión temporal.

Palabras clave: Lexicografía árabe. Verbos de sentimiento. Semántica árabe.

Abstract: “Psych verbs between description and theorization”. The present work deals with psych verbs based on descriptive and analytical approach. In the first paragraph, we classify psych verbs in two semantic classes or fields dependent a set of properties and features. We assume a semantic hierarchical that governs the items construction of each class and the lexicalization of these verbs. Also, we demonstrate that the semantic extension seems to be consistent with the supposed hierarchy.
In the second paragraph, we point out that each verb contains two meaning: nuclear meaning and idiosyncratic meaning. The nuclear meaning is common / shared between verbs of semantic field, while the idiosyncratic meaning serve to distinguish one verb from the others with witch share meaning aspects. The transition from nuclear meaning to idiosyncratic meaning is based on

gradability and time extension properties.

Key words: Arabic Lexicography. Psych Verbs. Arabic Semantics.

ملخص البحث: نعالج في هذا البحث الأفعال النفسية بناء على المنهج الوصفي التحليلي. نصنف، في الفقرة الأولى، الأفعال النفسية إلى طبقتين أو حقلين دلاليين معتمدين مجموعة من الخصائص والسمات ، ونفترض تراتبا دلاليا يتحكم في بناء وحدات كل طبقة ومعجمة أفعالها. كما نبين أن التوسع الدلالي يبدو منسجما مع التراتب المفترض.

وفي الفقرة الثانية، نبين أن كل فعل يتضمن معنيين: معنى نواة ومعنى فرادي، والمعنى النواة مشترك بين أفعال الحقل الدلالي، في حين أن المعنى الفرادي يصلح لتمييز الفعل عن الأفعال الأخرى التي يتقاسم معها جوانب المعنى. والانتقال من المعنى النواة إلى المعنى الفرادي يقوم على خاصيتي الدرجية والامتداد الزمني.

كلمات مفاتيح: الدراسات المعجمية العربية، الأفعال النفسية، ادراسات الدلالية العربية.

مقدمة

لا نكاد نجد دراسة تحليلية للأفعال النفسية في اللغة العربية باستثناء بعض الأبحاث القليلة والمعدودة. ومادام البحث فيها في بدايته، فلا يمكن أن نتجاوز المنهج الوصفي،[1] لأنه طريقة من طرق التحليل والتفسير بشكل علمي ومنظم، تمكننا من جرد خصائص مشتركة وأخرى مميِّزة. فهو منهج يعتمد على تجميع المعطيات ووصفها، بل يتعداها إلى المقارنة والتفسير والتحليل والاستنتاج للوصول إلى تعميمات مقبولة.

إن أهمية المنهج الوصفي في دراسة الأفعال النفسية تتجلى في الكشف عن طبيعة هذه الأخيرة، والبحث عن السمات والخصائص الدلالية والمعنوية لهذه الأفعال من الجانبين الفرادي (individuel) و الجُمَّاعاتي (groupe) حتى نتمكن من تصنيفها وتحليلها ومقارنتها.

نعالج في هذه الورقة الأفعال النفسية بين المنهج الوصفي ونظرية الحقول الدلالية،[2]-[3] ونبين أن هذه

(1) من خصائص المنهج الوصفي أنه يرتبط بالواقع قدر الإمكان، يساعد على التنبؤ بمستقبل الظاهرة، يعتمد على التحليل والعقل والموضوعية، يهتم بجمع كم كبير من المعلومات عن الظاهرة، يتضمَّن مقترحاتٍ وحلولاً مع اختبار صحَّتها، يطرح ما ليس صحيحاً من الفرضيَّات والحلول، أكثر المناهج استخداما في العلوم الاجتماعية والإنسانية، يبحث في العلاقة بين أشياء مختلفة في طبيعتها لم تسبق دراستها، فيتخيَّر الباحث منها ما له صلة بدراسته لتحليل العلاقة بينها. كثيراً ما يتمُّ في هذا المنهج استخدام الطريقة المنطقيَّة (الاستقرائيَّة، الاستنتاجيَّة) للتوصُّل إلى قاعدة عامَّة، يصف النماذج المختلفة والإجراءات بصورة دقيقة كاملة.

(2) إن الأصل في العلاقة بين المنهج والنظرية هو أن الأول أساس الثانية، بمعنى أن المنهج — أي طريقة التناول — هو الذي يفضى في البداية إلى النظرية، غير أن ذلك لا يعنى أن هذه العلاقة علاقة خطية ثابتة إلى ما لا نهاية. ذلك أنه سرعان ما تنشأ بين المنهج والنظرية علاقة جدلية — أي علاقة تأثير وتأثر — حيث أن المنهج يؤثر في النظرية عندما يحاول اختبارها

الأفعال تشترك في مجموعة من الخصائص وتختلف في أخرى مما يجعلها تشكل حقلا دلاليا تتداخل وحداته المعجمية الواحدة بالأخرى، وأن افتراض حذف فعل من هذا الحقل مؤداه أن معنى الفعل المحذوف سينتقل إلى فعل آخر فيتضمن معنى أوسع مما كان عليه من قبل.[(4)] كما نبين أن كل فعل من الأفعال النفسية لا يكتسب قيمته إلا داخل المجموعة لكونها تشترك معه في خصائص وسمات، وبناء على هذه الأخيرة، يمكن أن نفترض تراتبا دلاليا يقوم على التوليد ويتحكم في بناء وحدات كل طبقة من طبقات الأفعال النفسية ومعجمتها. ونبين أن التوسع الدلالي يبدو منسجما مع التراتب المفترض ولا يمكن أن يسير في الاتجاه المعاكس. وفي نقطة ثانية، نبين أن كل فعل من الأفعال النفسية يتضمن معنيين: معنى نواة ومعنى فرادي، والمعنى النواة مشترك بين أفعال الحقل الدلالي، في حين أن المعنى الفرادي يصلح لتمييز الفعل عن الأفعال الأخرى التي يتقاسم معها جوانب المعنى. ويقوم الانتقال من المعنى النواة إلى المعنى الفرادي على خاصيتي الدرجية والامتداد الزمني.

1.طبقات الأفعال النفسية

تشكل الأفعال النفسية حقلا دلاليا يتضمن مجموعة من الأفعال التي تتميز عن بعضها البعض بسمات وخصائص. وداخل هذه الأفعال يمكن التمييز بين طبقتين. نمثل للطبقة الأولى بالفعل أحب لكونه الفعل الوحيد الذي يكون نتيجة انفعالات غريزية. أما الطبقة الثانية، والتي نمثل لها بالأفعال كره وغضب وخاف وحزن،[(5)] فتتولد نتيجة ظروف خارجية ويمكن أن نسمي هذه الطبقة بالأفعال النفسية الدالة على الشعور مقابل الأفعال النفسية الدالة على الإحساس. إذ نقول أشعر بالغضب وأشعر بالخوف وأشعر بالحزن ولا نقول أشعر بالحب.

والتأكد من مدى كفاءتها أو من مدى اتساقها، كما أن النظرية تؤثر في المنهج عندما توحي للباحث، أو تملي عليه، ضرورة التعديل فيه عندما لا يتم التوصل إلى النتائج المطلوبة أو عندما يتم اكتشاف حقائق أو علاقات جديدة تتعارض معه.

(3) يعرف الفاسي الفهري الحقول الدلالية قائلا: كل لغة تنتظم في حقول دلالية. وكل حقل دلالي له جانبان: حقل تصوري وحقل معجمي. ومدلول الكلمة مرتبط بالكيفية التي تعمل بها مع كلمات أخرى في نفس الحقل المعجمي لتغطية أو تمثيل الحقل الدلالي. وتكون كلمتان في نفس الحقل الدلالي إذا أدى تحليلها إلى عناصر تصورية مشتركة. وبقدر ما يكثر عدد العناصر المشتركة بقدر ما يصغر الحقل الدلالي.

وفي نفس الاتجاه يقول غاليم :ومن المبادئ التي تبدو واردة في تصور الحقول الدلالية وانتظامها داخل اللغات الطبيعية مبدآن: مبدأ داخلي، يهم بنية الحقل الداخلية، ومبدأ خارجي، يهم العلاقات بين الحقول داخل معاجم اللغات.

(4) إن قيمة كل عنصر لا تكمن في فراديته بل في علاقته ضمن المجموعة (دو سوسير)

(5) تنضوي الأفعال غضب وخاف وحزن وكره تحت معنى الكره المعاكس للحب ، لأنها تحصل نتيجة إعاقة أو تهديد أو إحباط انفعال الحب فهي ليست انفعالات غريزية و ليست من أصل الخلق ، و إنما تحصل بسبب الظروف الخارجية التي يمر بها الإنسان.

تتميز الطبقة الأولى بسمات وخصائص موجبة، في حين تتميز الطبقة الثانية بسمات وخصائص سالبة، وهذا يفرض توزيعا تكامليا بين الطبقتين (أي أن هناك تناوبا في التمظهر بين أفعال الطبقتين). فعندما يكون كبح في خصائص أفعال الطبقة الأولى تتولد أفعال الطبقة الثانية.(6) وتشترك أفعال كل طبقة في خصائص دلالية تجعلها تمعجم في بعضها البعض وتنتظم في سلمية دلالية ويكون ذلك بناء على مفهوم الدرجية.

2.الأفعال النفسية الدالة على الإحساس

1.2.الفعل أحب

ورد الفعل أحب في المعاجم العربية كمقابل لمجموعة من الأفعال النفسية مثل أَنِقَ –شغف– ودَّ – ومِق – وجد به – امتاط قلبه به –أولع به – تسبى له — توحد به – رنا – رئم – شهاه –صب إليه وغيرها، وكأن لهذه الأفعال نفس المعنى ، وخاصة تلك التي تتناوب فيما بينها في التعريف كما يتبين في (1).(7)

(1) أ) أحبه (ودّه ومال إليه بقلبه)
ب) أُولِع به (أحبه وعلق به شديدا)
ج) شغِف به وبحبه (أحبه وأولع به)
د) شُغِف به (ارتفع حبه إلى قلبه فأحدث به مثل الجنون)
هـ) شغِف بحبه (غشى حبه قلبه)
و) تومَّق (تودد وتحبب)(8)
ز) امتاط قلبه به (لصق به وأحبه)
ح) تحبب إليه (تودد وأظهر الحب)
ط) ودَّه (أحبه)

نلاحظ من خلال المداخل المعجمية في (1) أن المعاجم العربية تفسر الأفعال أحب ووَدَّ وأولع وشغف بالتناوب وهذا يطرح تداخلا دلاليا فيما بينها. وإذا نظرنا إلى بعض الإضافات المتمثلة في الميل بالقلب في أحب في (1أ) وعلق به شديدا في أولع في (1ب) وارتفع حبه إلى قلبه فأحدث به مثل الجنون في شغف في (1ج)، يتبين أن هذه الأفعال ليس لها نفس المعنى وأن هناك خصائص خاصة بكل فعل تحملها

(6) الغضب يتولد عن انفعال الحب، فالغضب يحصل إذن نتيجة ظروف خارجية تعيق انفعال الحب.
(7) انظر المعجم العربي لاروس والمعجم الوسيط.
(8) نلاحظ أن هذه التراتبية بين الود والحب تتكرر في المعاجم العربية وليست موضوعة من باب الصدفة

تلك الإضافات والغاية منها توضيح المعنى.

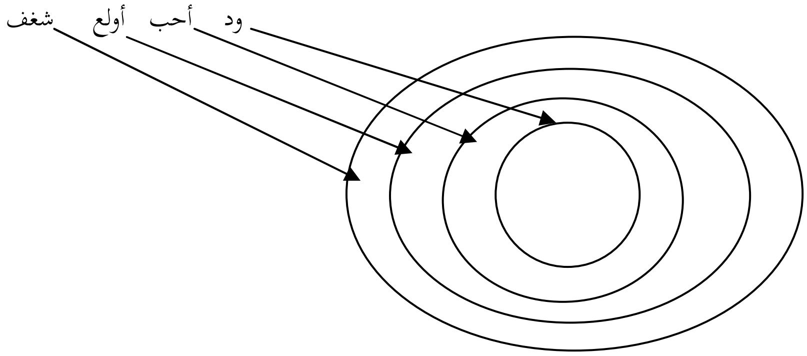
وإذا نظرنا في المعاجم العربية، نجد أن هناك طريقة موحدة ومتعمدة في وضع الأفعال المتناوبة في الشرح كما في (1)، وهذا يعني أن لهذا الوضع دلالته. ونلاحظ أن الأفعال التي توضع في الموقع الثاني غالبا ما تكون للتأكيد وتدفع بالمعنى للتوضيح مما يمنحها توسعا دلاليا. ونجد هذا واضحا في أولع به إلى جانب أحبه في شُغِف به، وفي تحبب بالإضافة إلى تودد في تومق. كما نجد، أيضا، علق به شديدا إلى جانب أحبه في أولع به، ومال إليه بقلبه إلى جانب ودَّ في أحب. ويمكن التمثيل لهذا التوسيع بالمعادلات التالية.

(2) شُغِف به = أحبه 1 +أولع به2
أُولِع به = أحبه1 + علق به شديدا2
أحب = ود1 + ومال إليه بقلبه2
تومَّق = تودد1 + تحبب2

يبدو من خلال المعادلة (2)، أن بعض الأفعال تتوسع لتدل على معاني بعضها البعض. فشَغَف يمعجم أحب وأولع، وأولع يمعجم أحب، وأحب يمعجم ودَّ. وبناء على هذه المعْجَمَة، يكون الفعل أولع أوسع دلالة من أحب، وأحب أوسع دلالة من ود.[9] أما الفعل شغف فيجمع بين الفعلين أحب وأولع.[10] وهذا يعني أن شغف أوسع دلالة من أحب وأولع، ولا يمكن لهذا التوسع أن يسير في الاتجاه المعاكس. من هنا، نفترض أن هناك تراتبا تنتظم على أساسه هذه الأفعال لكونها تشترك في الدلالة على التعلق والحب، ويتميز كل فعل منها بمعنى إضافي إلى جانب المعنى المشترك مما يجعلها تُرتَّب بالتَّدَرُّج. وإذا أخذنا بهذا الافتراض، نخلص إلى أن هذه الأفعال تدل على معنى مشترك وتختلف في المعنى الفرادي و يكون ذلك تدريجيا، أي في كل درجة يتولد فعل وذلك حسب طبيعة المعنى الفرادي الخاص به. وبناء على هذا الافتراض، يكون الفعل شغَف في الدرجة القصوى، و يتوسع للدلالة على الأفعال الأخرى التي تسفله كما يبين الشكل (3).

(9) ولعل ما جاء في الفروق في اللغة يزكي التوسيع الدلالي في الفعل أحب بالمقارنة مع الفعل ود، يقول أبو هلال العسكري في الفرق بين الحب والود أن الحب يكون فيما يوجبه ميل الطباع والحكمة جميعا والود من جهة ميل الطباع فقط، ويضيف قائلا ألا ترى أنك تقول أحب فلانا وأوده وتقول أُحب الصلاة ولا تقول أود الصلاة (وتقول أود أن ذاك كان لي إذا تمنيت وداده وأود الرجل ودا ومودة الود والوديد مثل الحب وهو الحبيب).

(10) شغفه أصاب قلبه والشغف أقصى الحب



2.2.الفعل اشتاق

إن البحث عن معنى اشتاق كفعل في المعاجم العربية، يجعلنا نبحث عن الأفعال التي تتداخل معه دلاليا. ولتوضيح هذا التداخل نعتمد المداخل المعجمية التالية.

(4) أ) حن القلب إليه: اشتاق / تحانّ: اشتاق بعضهم إلى بعض.

ب) اشتاق إليه: نزعت نفسه ومالت إليه بأقصى قوتها/ تشوّق: أظهر الشوق وتكلفه.

ج) تاق إليه: اشتاق إليه ونزعت نفسه إليه[11] / تتوّق إلى الشيء: تشوق إليه.

د) جنب إليه: اشتاق أو قلق من الشوق إليه.

نلاحظ أن الأفعال تاق وتتوق وتحان وتشوق وجنب وحن كلها وردت بمعنى اشتاق. غير أن المكونات الإضافية في الشرح إلى جانب اشتاق تبين أن الأفعال ليس لها نفس المعنى.[12] فاشتاق في حن القلب إليه في (4أ) ليست بمعنى نزعت نفسه ومالت إليه بأقصى قوتها في اشتاق إليه الممثل لها في (4ب) وليس لها معنى اشتاق إليه ونزعت نفسه إليه في تاق إليه كما في (4ج). ونلاحظ، أيضا، أن الفعل تاق يجمع بين الشوق ونزوع النفس.[13] وتاق من التوقان التي تعني الميلان والشوق المفرط وهذا يعني أن تاق يمعجم اشتاق وحن.

---

(11) التوق هو شدة الشوق لا مطلقه

(12) يقول ابن جني: تجد للمعنى الواحد أسماء كثيرة، فتبحث عن أصل كل اسم منها، فتجده مفضي المعنى إلى معنى صاحبه. فما يقال عن الأسماء يقال عن الأفعال

(13) نزع إلى أهله: حن واشتاق

ورد، كذلك، الفعل نزع بمعنى حن واشتاق، أي أن نزع أوسع دلالة من حن ومن اشتاق. وإذا كان اشتاق إليه يعني نزعت نفسه ومالت إليه بأقصى قوتها، وحن يعني اشتاق، فإن الفعل اشتاق يمعجم الفعل حن لأن ما يدل عليه الفعل حن متضمن فيما يدل عليه الفعل اشتاق، وهذا يمنحها توسعا دلاليا بالمقارنة مع حن.

يتبين، على المستوى الملاحظي، أن كل من الأفعال نزع تاق،اشتاق، حن تشترك في معنى نواة هو الدلالة على الشوق وتختلف في المعنى الفرادي الذي نحدده من خلال بعض الخصائص والسمات الدلالية في الفقرة الموالية.

3.2. الفعلان اشتاق وحن

1.3.2.خصائص دلالية مقارنة

لتحديد خصائص الفعلين اشتاق وحن نعتمد المعطيات (5-6).

(5) أ) أحن إلى أهلي وأهوى لقاءهم*** وأين من المشتاق عنقاء مغرب (المتنبي)

ب) أحن إلى خبز أمي وقهوة أمي (محمود درويش)

(6) أ) أشتاق بالفعل إلى رؤية ذلك كله وفهمه ولابد أن الواحة تبادلني شوقا بشوق.(14)

ب) سيشتاق في صمت الصحراء إلى الحي الذي لا تهدأ فيه الحركة.(15)

ج) لعلي كنت أشتاق بالفعل أن يحل بي الجنون.(16)

نلاحظ أن استعمال الفعلين اشتاق وحن يختلف من بنية إلى أخرى وبالتالي يختلف معه المعنى، ولتوضيح هذا الاختلاف نعتمد بعض الخصائص أهمها خاصية التخصيص وخاصية الرغبة الشعورية والسمة الزمنية [±ماض].

1.1.3.2. [± تخصيص]

نلاحظ أن الفعلين حن واشتاق استعملا مع موضوعات ذات خصائص مختلفة. إذ تتميز موضوعات الفعل حن بنوع من التخصيص مثل أهلي في (5أ) و خبز أمي في (5ب). أما موضوعات الفعل اشتاق فقد تتميز بالتخصيص كما في قولنا اشتقت إلى زيد، وبعدم التخصيص لأنها تستعمل مع موضوعات مفتوحة ومائعة مثل إلى رؤية ذلك كله وفهمهكما في (6أ) والحي الذي لا تهدأ فيه الحركة في (6ب) وأن يحل بي الجنون في (6ج).

---

(14) بهاء طاهر،ص.67.

(15) بهاء طاهر،ص 23.

(16) بهاء طاهر، ص.143.

إن استعمال الفعل اشتاق مع موضوعات غير مُخصَّصة يَمْنَحُها توسعا دلاليا بالمقارنة مع الفعل حن.

2.1.3.2. [+ رغبة شعورية]

يمكن التمييز بين الفعلين حن واشتاق بناء على خاصية [± رغبة شعورية]،[17] فالفعل اشتاق يوسم برغبة صريحة في فعل الشيء تتضمن التمني والتوق والأمل، وفي المقابل نجد رغبة شعورية في الفعل حن لكنها محدودة لأن الحنين لا يستدعي بالضرورة أن يكون تَمَنٍ وتَوْق وأمَل لفعل الشيء وتكراره.

3.1.3.2. [±ماض]

يوسم الفعل حن بالسمة [+ ماض] لكونه يدل على أحداث وقعت في الماضي ولا يمكن أن تتكرر مرة ثانية إن لم نقل يستحيل أن تكون في المستقبل كما يتبين في البنية (5ب) والتي يمكن تأويلها على التّذَكُّر فقط، لأن الأم قد تكون ميتة ويستحيل أكل خبزها وشرب قهوتها وبالتالي، لا يمكن تأويلها على التمني بالضرورة.

أما الفعل اشتاق فيحتمل تأويلين، وبالتالي يمكن أن يوسم [+ ماض] و/ أو [+ مستقبل] لكونه يدل على أحداث وقعت في الماضي ويمكن أن تتكرر في المستقبل.

نلاحظ، إذن، أنه بناء على خاصية [± رغبة شعورية] وخاصية [± تخصيص] والسمة الزمنية [± ماض]، يمكن أن نقول إن هناك علاقة مَعْجَمَة بين الفعلين، وأن الفعل اشتاق أوسع دلالة من الفعل حن.

وإذا كان الفعل اشتاق أوسع دلالة من حن ، وأن تاق أسع دلالة من اشتاق كما بينا في الفقرة السابقة، فإن هذا يمكننا من افتراض تراتبية تنتظم عليها أفعال هذه الطبقة نمثل لها بالشكل التالي:

(7) تاق >اشتاق> حن

4.2.الفعل أعجب

يتميز الفعل أعجب عن باقي أفعال طبقة الأفعال النفسية الدالة على الإحساس بكونه يتفرد بدلالته ولا يتداخل دلاليا مع أفعال كثيرة باستثناء الفعلين أنق وأربى وهما قليلا الاستعمال ويمثلهما المدخلان المعجميان في (8).

(8) أ) آنقه: أعجبه.

ب) أربى فلانا: أعجبه.

ولتحديد خصائص الفعل أعجب ننظر في الأمثلة (9).

---

(17) إن الرغبة الشعورية في القيام بشيء تقوم على الود والحب وقد تتضمن التمني والتوق والأمل...)

(9) أ) أعجبني الأمر.[18]
ب) أعجبني حوار الصحافي
ج) أعجبت بالصحافي
د) أعجبني الحوار
هـ) أعجبتني المرأة

نلاحظ أن الفعل أعجب يرد مع موضوعات موسومة بالسمة [± حي] كما جاء في (9أ–د)، حيث يمكن تأويل الإعجاب على معنى الاستحسان والسرور وقد يتجاوزهما ليعني الحب كما في (9هـ)، وإن كان هذا المعنى ضعيف بالمقارنة مع معنيي السرور والاستحسان.

وكباقي أفعال هذه الطبقة، يمكن أن نعبر عن أعجب وحن واشتاق بالفعل أحب الممثل له بالمعطيات التالية.

(10) أ) أحببت ما يظهر من خضرة حدائقه الجميلة من وراء الأسوار.[19]
ب) كم أحب الرجوع إلى أيام الشباب .

ورد الفعل أحب في البنيتين (10أ–ب) بمعنى الإعجاب والحنين والاشتياق ، وهذا التوسع الدلالي في الفعل أحب لا يمكن أن يسير في الاتجاه المعاكس، إذ لا يمكن للفعلين أعجب واشتاق أن يتوسعا ليدل على الفعل أحب. فالفعل أعجب لا يستدعي بالضرورة أن يكون شعورا داخليا عكس الفعل أحب الذي يفرض هذا الدخول بالضرورة.

ومن جهة أخرى، يتميز الفعل أعجب عن الفعل اشتاق بكونه لا يشترط بالضرورة أن يكون السبق في المعرفة فيكون نتيجة حدث لحظي بخلاف اشتاق الذي يتضمن مفهوم المعرفة المسبقة. وبناء على هذا التأويل، يكون وقوع حدث الإعجاب في مدة زمنية محدودة تنتهي بانتهاء الحدث بخلاف الفعل اشتاق الذي يترتب عن أكثر من حدث، قد يكون حدث الإعجاب أحدها.

1.4.2.المعجمة وخاصية الامتداد الزمني

لتوضيح معجمة الأفعال أعجب واشتاق وأحب نعتمد بُناها الدلالية من خلال الأمثلة التالية.

(11) أ) أعجبني الأكل التقليدي
ب) أشتاق للأكل التقليدي
ج) أحب الأكل التقليدي

تؤول البنية (11أ) على أن حدث الإعجاب لا يرتبط هنا بحدث مسبق ولا يمكن أن يستمر في

(18) أعجبني: سرني وأُعجبتُ به واستحسنته
(19) بهاء طاهر، ص.23.

المستقبل. فالإعجاب قد يكون أثناء حدث الأكل، وهذا يعني أن الحدث لحظي نتيجي .

أما البنية (11ب) تتحتمل تأويلين: التأويل الأول يعني أن هناك معرفة مسبقة بالأكل التقليدي وأريد أن أتناوله مرة ثانية. أما التأويل الثاني فيعني أنني سمعت عنه وأتمنى أن أتذوقه. وهذا يؤكد خاصية الرغبة الشعورية في الفعل اشتاق التي تقوم على التمني والتوق والأمل للقيام بحدث ما.

وتحتمل البنية (11ج) أكثر من تأويل، فقد تؤول على الحاضر وعلى الماضي وعلى المستقبل لأنها تدل على حالة[20] مطلقة ليست لها بنية زمنية تحدد نقطتي البداية والنهاية.

بناء على خاصية الامتداد الزمني، وعلى غرار سلمية معجمة الألوان عند برلين وكاي (1969) ومعجمة أفعال الحواس عند غاليم (1999)، [21] يمكن أن نفترض سلمية ترتب معجمة أفعال الطبقة الأولى من الأفعال النفسية نمثل لها بالشكل التالي:

(12) أحب >اشتاق >أعجب.[22]

3.طبقة الأفعال النفسية الدالة على الشعور

يمكن إدراج الأفعال النفسية الدالة على الشعور في حقل واحد رغم اختلافها لكونها تعاكس أفعال الطبقة الأولى. فكلما كان كبح في خصائص أفعال الطبقة الأولى تتولد أفعال هذه الطبقة. وإذا كانت أفعال الطبقة الأولى توسم بالموجب لكونها تتضمن أفعال من قبيل أحب وأعجب، فإن أفعال الطبقة الثانية توسم بالسالب ونمثل لها بالأفعال كره وغضب وخاف وحزن، وما يوحد هذه الأفعال أنها تشترك في بعض الخصائص مما يجعلها تتداخل فيما بينها دلاليا. نحاول في الفقرة الموالية رصد التباينات الأساسية لهذه الطبقة من الأفعال.

1.3.الفعل كره

يقابل الفعل كره مجموعة من الأفعال النفسية كما تبين المداخل المعجمية في (13).[23]

(13) (أ) تكرّه: حكره.

(ب) رغم: كرهه.

---

(20) يمكن استعمال الحالة في معنى العمل إذا كان الموضوع الداخلي موسوما بحرف، ولهذا ندرج أحب في حقل الحالات وندرج اشتاق وأعجب في حقل العمل لان موضوعاتها الداخلية موسومة بحرف.

(21) لمس
بصر> سمع> شم
ذوق

(22) بما أن السلمية المفترضة تقوم على التوليد فيمكن أن ندرج فيها أفعال أخرى مثل ودَّ.

(23) انظر المعجم العربي الحديث لاروس والمعجم الوسيط.

(ج) عضر: كرهه.
(د) عقا: كرهه.
(هـ) قذر: كرهه.
(و) هرّ: كرهه.

(14) أ) كرّه: جعله يكرهه ويمقته.
ب) نقّم: بالغ في الكراهية.
ج) نفر: أنف منه وكرهه.

نلاحظ أن الفعل كره في (13) ورد بمعاني مختلفة ، ويعد هذا من إشكالات المعاجم العربية عامة. وإذا نظرنا في المداخل المعجمية في (14) يتبين أن الدلالة على الكره تختلف من فعل إلى آخر. فجعله يكرهه ويمقته في كرّه لا تعني بالغ في الكراهية كمقابل لنقّم ولا تعني أنف منه وكرهه في نفر. ونلاحظ، أيضا، أن كرّه تجمع بين الكره والمقت أي الكره الشديد بخلاف نقّم التي تدل على المبالغة في الكره والتي قد يصاحبها انتقام، ونفر تعني الكره والابتعاد. وهذا يعني أن كرّه تختلف عن نقّم وهما معا يختلفان عن نفر.

فعندما نقول زيد يكره عمرا ليست بمعنى يبغضه، أو يمقته، أو يحقد عليه... فالفعل كره،مثلا، يمكن أن يؤول على الكره، كما يمكنه أن يؤول على الكره الذي تصاحبه العداوة فينتج الابتعاد كما في نفر منه التي تعني كرهه كرها شديدا فابتعد عنه. ومن الطبيعي لا تكون العداوة إلا ويسبقها كره، وهذا يبين أن الفعل عادى يُمَعْجِم الفعل كره .

ما يمكن استنتاجه، بناءا على هذه التأويلات ، هو أن الفعل كره يحمل معاني مختلفة، وهذا يجعلنا نفترض معنيين في الفعل، معنى نواة ومعاني فرعية مولدة عنه تنتظم بناء على خاصية الدرجية،[24]_[25] وبالتالي يولد في الدرجة الدنيا الفعل كره الذي يؤدي إلى الابتعاد ثم يليه كره الذي يؤدي إلى العداوة وينتهي بكره الذي يُنتِج الانتقام.

2.3. في مقارنة الأفعال كره وبغض ومقت

نجد في المعاجم العربية أن الأفعال كره ومقت وبغض تتناوب فيما بينها في تعريف بعضها البعض، ولعل المداخل المعجمية في (15) تبين ذلك.[26]

---

(24) الدرجية تعني التراتب في الدرجات، ففي الغضب مثلا، كلما ارتقينا في التراتب ترتفع درجة الغضب والتي قد تبدأ بالغضب وتنتهي بالانتقام.

(25) ينبني الافتراض على فكرة أساسية وهي أن معنى الفعل يتألف من جزئين وهما معنى نواة (core meaning) ويكون فراديا بالنسبة للفعل، وبنية حدث يتقاسمها الفعل مع أفعال أخرى من نفس النمط الدلالي (للتوسيع انظر بريسول (2002)، ص 106.

(26) المعجم العربي الحدبث لاروس.

(15) أ) كره الشئ: مقته ضد أحبه
ب) بَغَضَ الشيءَ: كرهه[27]
ج) مقته: أبغضه أشد البغض

يتبين من (15) أن الأفعال كره وبغض وحقد تتناوب فيما بينها وكأنها تحمل نفس المعنى. لكن إذا نظرنا في قول أبي هلال العسكري أو الثعالبي من بين آخرين، نجد أن الاختلاف في المعنى قد يبرز في نقط متعددة. يقول أبو هلال العسكري في إطار الفرق بين البغض والكره.[28]

أنه قد اتسع للبغض ما لم يتسع بالكراهة فقيل أبغض زيدا أي أبغض إكرامه ونفعه، ولا يقال أكرهه بهذا المعنى كما اتسع بلفظ المحبة فقيلُ أحب زيدا بمعنى أحب إكرامه ونفعه ولا يقال أريده في هذا المعنى..

في هذا النص، يشبه أبو هلال العسكري الفرق بين البغض والكره بالفرق بين أحب وأريد. ففي قولنا أريد رؤية الولد فهذا لا تعني بالضرورة أحب الولد بخلاف أحب الولد التي تعني ضمنيا أنني أريد رؤيته. وإذا كان الفعل أُحب أوسع دلالة من أُريد، فبالموازاة وبناء على التشبيه أعلاه، ستكون بغض أوسع دلالة من كره.وفي نفس الإطار يضع الثعالبي ترتيبا في مفهوم العداوة مميزا بين المقت والبغض قائلا.[29]

البغض ثم القِلى ثم الشنآن ثم الشنَف ثم المقْت ثم البِغْضة وهو أشد البغض

إن وضع الثعالبي عنوان الترتيب في مفهوم العداوة يبين أن هناك تباينا في مفهوم العداوة بين البغض والمقت. فكلاهما يدل على الكره لكنهما يختلفان في النسبة، فقد يكون الكره لحظيا فينتج عنه الغضب والابتعاد، وقد يكون مستمرا فيولد العداوة، ولعل عبارة أشد البغض تبين نسبة الكره في البِغْضة وهذا يمنحها توسعا دلاليا ويجعلها تفوق البغض والمقت.

بناء على هذه الاستنتاجات، ومن خلال ما جاء في النصين، يتضح أن الأفعال كره وبغض ومقت تُمْعْجَم في بعضها، وهذه المعْجَمَة تمنحها التوسع الدلالي عند المقارنة وتجعلها تنتظم في تراتبية تمثل لها ب (16).

16) مقت > بغض > كره

3.3. الفعلان حقد وغضب

لم تفسر المعاجم العربية كره وبغض ومقت بمعنى حقد، كما لم تفسر حقد بمعنى كره أو مقت أو بغض، وفي المقابل يقترن الفعلان حقد وكره بالفعل غضب كما يتبين في المداخل المعجمية في (17ب-د).

(17) أ) تسخّط: تغضب عليه وتكرهه

---

(27) البُغض: المقت والكره ضد الحب.

(28) معجم الفروق اللغوية ، ص.413.

(29) فقه اللغة وأسرار العربية، ص 211.

ب) تسخّم: غضِب وتحقّد

ج) ضَدِي عليه: غضب وحقد

د) حسِف الرجل: غضب وأضمر الحقد

هـ) أحلطه: أغضبه وأثاره

و) أحمس الرجل: أغضبه وهيجه

ي) غضب عليه: أبغضه وأحب الانتقام منه.

نلاحظ أن هناك جمعا بين الفعلين تغضب وتكره في (17أ) وبين الفعلين غضب وحقد في (17ب–د). ونلاحظ، أيضا، أن غضب يتموقع دائما في الموقع الأول مَتْلُوّا بأفعال أخرى مثل تكرّه في تسخط و تحقّد في تسخّم، وأضمر الحقد في حسِف، و أثاره في أحلط وهيج في أحمس، وأحب الانتقام في غضب عليه. وكل من الكُرْه والحِقْد والإثارة والهيجان تكون نتيجة الغضب.

ومن جهة أخرى، نجد أن الفعل غضب يتمظهر في مداخل معجمية متعددة وبمعان مختلفة نتيجة الأفعال المصاحبة له مثل كره وحقد وانتقم وغيرها، فهي أفعال مختلفة في معناها وتتوحد في كونها نتيجة الغضب. فالغضب في كَرِه يختلف عن الغضب في حقد، وهما معا يختلفان عن الغضب الذي ينتج عن الانتقام. وبناء على هذا الاختلاف، نفترض أن الفعل غضب النواة تتفرع عنه أفعال جزئية تختلف فيها درجة الغضب كما تبين المعطيات في (18).

18) أ) أَكْعَتَ الرجل(مضى منتفخا من الغضب)[30]

ب) أفزعني فغضبت

ج) لكني تنازلت راضيا وإن أغضب هذا قومي من الغربيين.[31]

د) لماذا تقلقين روحي التي اختارت هذه الأرض الموحشة لتهيم فيها.[32]

هـ) بفضل الطغيان الذي يكرهه هؤلاء اليونان، فلماذا لا أتعلم من مصر دروسي؟[33]

و) قرأت بالفعل أنهم يكرهون الأوروبيين بالذات وأنهم قتلوا منهم بعض الرحالة.[34]

تؤول البنى في (18أ–د) على الغضب وعلى القلق وهذا لا يقتضي بالضرورة العقوبة بل بقتضي بُعد مؤقت للغاضب عن من غضب عليه وقد ينحصر الضرر في أخذ الغاضب موقفا لحظيا وليس دائما وغالبا ما يتم التراجع عنه. أما البنية (18هـ) فتؤول على الكره. وتدل البنية (18و) على الكره المؤدي إلى الحقد والانتقام ويتمثل هذا في عبارة قتلوا منهم بعض الرحالة. فإذا اعتمدنا خاصية الامتداد الزمني في هذا التأويل،

(30) المعجم الوسيط

(31) بهاء طاهر، ص 79.

(32) بهاء طاهر، ص 139.

(33) بهاء طاهر، ص 149.

(34) بهاء طاهر، ص 52.

نجد أن الغضب الذي يفيد القلق يختلف عن الغضب في الكره و الحقد و الانتقام. فقد يكون الأول لحظيا أما الثاني فيتطلب امتدادا زمنيا قد يختلف من فعل لآخر. والامتداد الزمني في انتقم قد يكون غير محدود، وإذا كان محدودا فقد يكون أطول من الامتداد الزمني في الفعل حقد الذي يتولد بطبيعة الحال عن الغضب والكره.

بناء على خاصيتي الدرجية والامتداد الزمني، يتضح أن هناك توسعا دلاليا بين الأفعال انتقم وحقد وكره وغضب ولا يمكن أن يسير هذا التوسع في الاتجاه المعاكس، إذ لا يمكن للفعل حقد، مثلا، أن يمعجم الفعل انتقم ولكن يمكن أن يمعجم الفعلين كره وغضب. وكل هذا يمكّننا من افترا ض التراتبية التالية:

(19) انتقم >حقد > كره > غضب

4.3. الفعل خاف

ورد الفعل خاف بمعان متعددة كما تبين المداخل المعجمية في (21 و20).

(20) ذَعَره: خوفه وأفزعه.
ارتجف: خاف وفزع.
رعب: خاف وفزع.
استرهب، ه: خوفه وفزعه.
تهيبه: أفزعه وأخافه.

(21) فزع: ذعر وخاف.
رعب: خاف وفزع.
خاف: توقّع مكروها ففزعز

نلاحظ أن الأفعال رعب واسترهب وذعر وارتجف في (20) وردت بمعنى خاف وفزع وكأن رعب تعني استرهب وذعر وارتجف، وما يؤكد هذا أن الأفعال خاف وفزع ورعب وذعر في (21) تفسَّر بالتناوب وتشترك في معنى واحد، وهذا ليس صحيحا، فلو كان كذلك لاكتفت المعاجم العربية بالفعل خاف دون الرجوع إلى الأفعال الأخرى.

صحيح أن هناك دلالة مشتركة بين هذه الأفعال، وأن فهم كل فعل يرتبط بوجود الأفعال الأخرى لأنها تشكل حقلا دلاليا، أي هي أفعال ليس لها معنى خاص بها إلا بتقابلها، فلو حذف فعل من هذه المجموعة لانتقل معناه إلى الفعل الآخر.[35]– [36] ولتحديد معنى كل فعل على حدة ننظر في الأمثلة (22).

(35) قيمة كل عنصر لا تكمن في فراديته بل في علاقته ضمن المجموعة (دو سوسير)

(22) أ) أخافني الرجل.

ب) أرعبني الرجل

ج) أفزعني الرجل لأنه دخل فجأة (ظننته المسؤول).

تدل البنى (22أ- ب- ج) على الخوف لكن بكيفيات مختلفة. فأفزعني في (22ج) ليست فيها قصدية بالمقارنة مع أخافني (22أ) التي قد تفيد القصدية. أما أرعبني في (22ب) فقد تحتمل تأويلين متناوبين قصدي وغير قصدي.

ويمكن التمييز بين هذه الأفعال، أيضا، بالنظر إلى خاصية الامتداد الزمني. ففزع فعل لحظي نتيجي(مثل باقي الأفعال اللحظية من قبيل عثر وجد وصفع) لا يمكن التمييز فيه بين نقطتي البداية والنهاية. أما الفعل أرعب فقد يستغرق مدة زمنية محدودة ويختلف عن خاف لكونه فعل حالة فيها امتداد زمني غير محدود.

بناء على خاصيتي القصدية والامتداد الزمني في الأفعال فزع ورعب وخاف نقترح التراتبية التالية.

(23) خاف> أرعب > فزع

5.3. الفعل حزن

ورد الفعل حزن بمعنى أسف عليه وأكأب وتحازن وترح وشجب وغيرها كما تبين المداخل المعجمية في (24).[37]

(24) أ) أكأب: أحزن.

ب) أسف عليه: حزن.

ج) ترح: حزن.

هـ) تحازن: حزن.

و) دجِم: حزن.

ز) لاع: حزن.

ح) شَجَبَ فلان: حزن.

ط) شَجِبَ فلان: حزن.

إن عدم وجود إضافات إلى جانب الفعل حزن تجعل التمييز معقدا بين المداخل المعجمية في(24أ-

(36) وبما أن هذه الأفعال تشكل حقلا دلاليا تتعلق وحداته الواحدة بالأخرى، فافتراض وجود فعلين من هذا الحقل مؤداه أن معنى فعل منه سينتقل إلى فعل لآخر ليصبح يتضمن معنى أوسع مما كان عليه من قبل، وهذا مبدأ أساسي في نظرية الحقول الدلالية.

(37) المعجم العربي الحديث والمعجم الوسيط

ط) وبالتالي يكون الوصف معقدا إلى حد ما. وكثيرا ما يُفهم أن أكأب وأسف عليه وتحازن ولاع وترح ودجِم وشَجَبَ فلان بمعنى واحد وإن كان هذا غير صحيح. فحزن، مثلا، لا يعني أكأب لأن الكآبة لا تعني الحزن المطلق، وإنما هو صفة من صفات الحزن. ولتوضيح هذا التداخل، يقول أبو هلال العسكري في الفرق بين الكآبة والحزن:[38]

إن الكآبة أثر الحزن البادي على الوجه ومن ثم يقال عليه كآبة ولا يقال علاه حزن أو كرب لأن الحزن لا يرى ولكن دلالته على الوجه وتلك الدلالات تسمى كآبة.

فالكآبة هي دلالة من دلالات الحزن البادي على الوجه، يقال عليه كآبة ولا يقال علاه حزن، فالحزن لا يرى ولكن دلالته تعلو الوجه.

وهناك دلالات أخرى للحزن مثل البث كما في قوله تعالى.

(25) إنما أشكو بثي وحزني إلى الله.

إن عطف البث على الحزن في الآية القرآنية يبين الفرق في المعنى. فالحزن هو الهم و الكدر أما البث فهو شدة الحزن. وفي الفرق بين الحزن والبث يقول أبو هلال العسكري.[39]

قيل: البث أشد الحزن، الذي لا يصبر عليه صاحبه، حتى يبثه أو يشكوه. والحزن: أشد الهم. وقيل: البث: ما أبداه الانسان، والحزن: ما أخفاه، لأن الحزن مستكن في القلب، والبث: ما بث وأظهر.

نفهم من هذا القول أن البث يمعجم الحزن و أن البث هو الحزن الشديد. وقد فصّل الثعالبي في أوصاف الحزن قائلا : الكمَد حزن لايستطاع إمضاؤه، البث أشد الحزن، والكرب : الغم الذي يأخذ بالنفس،[40] السَّدَمُ هم فيه ندم، الأسى واللهف حزن على الشيء يفوت، الوجوم حزم يسكت صاحبه، الأسف حزم مع غضب، الكآبة سوء الحال والانكسار مع الحزن، الترح ضد الفرح.[41]

إن وضع الثعالبي لهذه الأوصاف (الكمد والبث والكرب والأسى و...) وبهذا التراتب كان فيه قصد وليس من باب الصدفة لأنه يدرك مدى سعة المعنى.

نستنتج، بناء على الأوصاف والمعاني الواردة في قول أبي هلال العسكري وفي قول الثعالبي، أن الفعل حزن فيه درجات متفاوتة تتولد كلما ازدادت درجة الحزن ويمكن وضع جزء منها في سلمية نمثل لها بالشكل التالي.[42]

(26) كَرِب >وجَم >أسف >كئب

---

(38) الفروق في اللغة

(39) الفروق في اللغة

(40) الكرب تكاثف الغم مع ضيق الصدر ولهذا يقال لليوم الحار يوم كرب أي كرب من فيه وقد كرب الرجل وهو مكروب وقد كربه إذا غمه وضيق صدره. كرَبه الغم: اشتد عليه.

(41) فقه اللغة وأسرار العربية، ص 213

(42) هناك أفعال أخرى يمكن إدراجها في السلمية.

6.3.خصائص دلالية مقارنة

تشترك الأفعال كره وغضب وخاف وحزن في مجموعة من الخصائص سنقف على بعضها من خلال الأمثلة التالية.

(27) أ) أغضبني زيد بتدخله (أغضب هنا تعني أقلق).

ب) أخافني تأخر زيد (أخافني تعني قلقت عليه).

ج) أحزنني رسوب زيد (أحزنني تعني أقلقني رسوب زيد).

تؤول البنى (27) على القلق وإن كانت بمفاهيم مختلفة، حيث يمكن تأويل البنية (27أ) على أقلقني زيد بتدخله وتؤول البنية (27ب) على قلقت على زيد، أما البنية (27ج) فيمكن تأويلها على أقلقني رسوب زيد. إن هذا الاختلاف يقوم على خاصية الامتداد الزمني. فحدث القلق في حزن لا يمكن أن يكون لحظيا، وبالتالي، قد يستغرق مدة زمنية لا محدودة بخلاف حدث القلق في الفعلين غضب وخاف. وكما يمكن أن يكون الغضب لحظيا، يمكن أن يكون الخوف أيضا لحظيا فيكون بمفهوم الفزع، وهذا ما يطرح إشكالا في تحديد الامتداد الزمني بين الفعلين. ولتوضيح هذا الإشكال أكثر ننظر في البنى (28).

(28) أ)خفت من تدخُّلك في الاجتماع.

ب) غضبت من تدخُّلك في الاجتماع.

(29) أ) أخاف الشرطة (حالة).[43]

ب) أغضب من الشرطة (عمل).

إن حدث الخوف في البنية (28أ) استغرق امتدادا زمنيا لم ينته إلا بانتهاء الاجتماع أما حدث الغضب في (28ب) فقد يكون لحظيا ويحتمل تأويل مفاده أن حدث الغضب وقع في مدة زمنية محدودة من زمن الاجتماع.[44] ويبدو هذا واضحا في التمييز بين البنى (29أ و29ب). فالخوف في (29أ) حالة وأن الامتداد الزمني فيها غير محدود. أما البنية (29ب) فيمكن تأويلها على حدث فيه أحداث متكررة حيث الامتداد الزمني محدود. إن الاختلاف بين المحدودية في غضب وعدم المحدودية في خاف يبن الاختلاف في الامتداد الزمني بين الفعلين.

بناء على الاستنتاجات أعلاه، يمكن أن نفترض سلمية ترتب الأفعال حزن وخاف وغضب نمثل لها ب (30)، وهي سلمية تقوم بالأساس على خاصيتي الامتداد الزمني والمحدودية .

(30) حزن>خاف >غضب

(43) الفرق بين الحالة والعمل في اللغة العربية هو أن العمل يتعدى إلى المفعول به بحرف

(44) يتميز الخوف عن الغضب في الشدة. فالخوف يكون فيه الضغط الحاصل على الكائن الحي من البيئة المحيطة به أقوى من قدراته بحسب تقديره وتقييمه فالخائف يشعر بتهديد جدي متفوق عليه .

4.خلاصة

بناء على المنهج الوصفي التحليلي، صنفنا الأفعال النفسية إلى طبقتين أو حقلين دلاليين واعتمدنا مجموعة من الخصائص والسمات مثل التخصيص، السمات الزمنية ، الامتداد الزمني، الدرجية)، وافترضنا تراتبا دلاليا يتحكم في بناء وحدات كل طبقة ومعجمة أفعالها. وبينا أن التوسع الدلالي يبدو منسجما مع التراتب المفترض ولا يمكن أن يسير في الاتجاه المعاكس .

كما بينا أن كل فعل يتضمن معنيين: معنى نواة ومعنى فرادي، والمعنى النواة مشترك بين أفعال الحقل الدلالي، في حين أن المعنى الفرادي يصلح لتمييز الفعل عن الأفعال الأخرى التي يتقاسم معها جوانب المعنى. والانتقال من المعنى النواة إلى المعنى الفرادي يقوم على خاصيتي الدرجية والامتداد الزمني.

المراجع العربية

ابن جني، أبو الفتح عثمان : **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، 1952.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين : **لسان العرب**، دار صادر بيروت.

الثعالبي، أبو منصور، **فقه اللغة وأسرار العربية**، ضبط وتعليق وتقديم ياسين الأيوبي، الطبعة الثالثة، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت.

الجر، خليل، **المعجم العربي الحديث لاروس**.مكتبة لاروس، باريس،1987.

أنيس، إبراهيم، **المعجم الوسيط**، دار الفكر، الطبعة الثانية (د.ث).

العسكري، أبو هلال، **الفروق في اللغة**، دار الكتاب الجديدة، بيروت، 1972.

الفاسي الفهري، عبد القادر، **المعجم العربي**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986.

بريسول، أحمد، **التوليد الدلالي في اللغة العربية**، أطروحة الدكتوراة، جامعة محمد الخامس الرباط، 2002.

طاهر، بهاء، **واحة الغروب**، دار الآداب، بيروت – لبنان، 2008.

غاليم، محمد، **المعنى والتوافق : مبادىء لتأصيل البحث الدلالي العربي**، سلسلة أبحاث، وأطروحات، منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، الرباط، 1999.

محسب، محيي الدين، **التحليل الدلالي في الفروق في اللغة، دراسة في البنية الدلالية لمعجم العربية**، دار الهدى للنشر والتوزيع، المنيا، 2001.

المراجع الأجنبية

BERLIN, B. and KAY, P.:1969, *Basic Color Terms*, University of California Press.

LYONS, J.:1977, *Semantics*, Cambridge Univ. Press.

FORMAS CARNAVALESCAS DEL *NAWRŪZ* EN EL MEDIEVO ISLÁMICO

Ahmed **SHAFIK**[*]
Universidad de Oviedo

BIBLID [1133-8571] 20 (2013) 217-249

Resumen: Traducción y estudio de los pasajes concernientes a la fiesta de al-Nawrūz en las fuentes medievales, fiesta carnavalesca por excelencia en la Edad Media musulmana. Se repasa una serie de costumbres y tradiciones de esta celebración con el fin de expresar sus formas, símbolos y significación, apoyándose en las reflexiones de Mijaíl Bajtín y otros estudiosos sobre la cultura popular.

Palabras clave: al-Nawrūz. Carnaval. Edad Media. Egipto. Túnez. al-Andalus.

Abstract: Translation and study of the passages relating to the celebration of the-Nawrūz in medieval sources, carnivalesque festivity par excellence in the Moslem Middle Ages. A series of customs and traditions of this celebration are analyzed in order to express its forms, symbols and significance, resting on the considerations of Mikhail Bakhtin and other experts on the folk culture.

Key words: al-Nawrūz. Carnival. Middle Ages. Egypt. Tunisia. al-Andalus.

ملخص البحث: نقدم في هذه المقالة ترجمة ودراسة للنصوص المتعلقة بعيد النوروز الواردة في مصادر العصور الوسطى. يعتبر النوروز عيدا كرنفاليا متميزا في إطار الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى. نقوم بمراجعة مجموعة من العادات والتقاليد المرتبطة بهذا العيد بغرض تفسير أشكاله ورموزه ومدلولاته اعتمادا على أقوال وتأملات ميخائيل باختين وباحثين آخرين متخصصين في مجال الثقافة الشعبية.

* E-mail:anouralhouda@hotmail.com

كلمات مفاتيح: النوروز، الكرنفال، العصور الوسطى، مصر، تونس، الأندلس.

1. El Carnaval: relevancia y significado

Muy escasos han sido los estudios en que historiadores, antropólogos y filólogos han tratado la tradición festiva en el Medievo islámico, y muy pocas han sido las páginas que se dedican al intento de aclarar cuáles pueden ser los antecedentes históricos, el simbolismo o la función social de tal conjunto de fiestas(1). Pareciera como si la rica y desarrollada cultura árabe se pudiera entender principalmente en términos de rigorismo religioso y de prohibición, y se viera juzgada como indigna por la existencia de unas fiestas populares que hacen de la fantasía y la diversión sus principios reguladores. Lo cierto es que la crítica no se ha ocupado lo suficiente para conocer esta tradición festiva, cazurra y carnavalesca que pudiera enriquecer, sin duda, el campo de la Filología y las formas carnavalescas del arte y de la literatura(2).

Las raíces antiguas de las fiestas carnavalescas son comúnmente consideradas como antecedentes históricos de la festividad del Medievo islámico. La esencia de esta tradición nos remite necesariamente hasta ritos de fertilidad de la primavera, en una línea media entre la magia y la religión, cuyas últimas llamas de origen histórico proceden de Mesopotamia, Egipto, Siria y Persia. Pasado por el cedazo del mundo grecolatino y, posteriormente, el bizantino, sobreviven de un modo u otro en el imaginario colectivo árabe

(1) Sobre el particular, al-Aʿraŷī, M. H., *Fann al-tamṯīl ʿinda al-ʿarab,* Bagdad: Wizārat al-Ṯaqāfa wa-l-Funūn, 1978, pp. 48-61; Moreh, S., *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab World,* New York: *New York* University Press, 1992, pp. 50-51; Mez, A., *El renacimiento del Islam,* tr. S. Vila, Granada: Uni. de Granada, 2002, pp. 499-509; Shafik, A., «*Ḥikāya* 'imitación' y términos afines del arte de la representación a la luz de la literatura árabe», *al-Andalus-Magreb,* 17 (2010), 157-186, pp. 167-68.

(2) Véase ʿAbd al-Muʿṭī al-Ṣayyād, F., *al-Nawrūz wa-aṯarahu fī l-adab al-ʿarabī,* Beirut: Dār al-Aḥad, 1972. Sobre elementos carnavalescos en la primera pieza *Ṭayf al-Jayāl* de Ibn Dāniyāl, véase Molan, P., «*Charivari* in a Medieval Egyptian Shadow Play», *Studia Arabo-Islamica Mediterránea (Al-Masāq),* 1 (1988), 5-24, pp. 5-13; Shafik, A., «Onomástica literaria y traducción: La motivación de los nombres propios en *Ṭayf al-Jayāl* 'Sombra de la Fantasía' de Ibn Dāniyāl (m. 710/1311)», en *Estudios de lingüística y traductología árabe,* coord. S. M. Saad, Madrid: IEEI, 2010, 151-225, pp. 170-71.

medieval. De resultas, no hay que buscar un origen único para las fiestas carnavalescas, sino estimar que es producto de unión de tradiciones, costumbres y rituales pasados(3).

Aunque el término carnaval tiene connotaciones que ineludiblemente remiten a la tradición cristiana. Define una fiesta popular por antonomasia que se celebra durante los tres días conocidos como carnestolendas, inmediatamente priores a la Cuaresma. Empleo los términos *Carnaval* o *carnavalesco* para fiestas populares que tienen en común unas características determinadas aunque no precisadas en exceso, cuya forma de inversión de orden social es esencial(4), en el que los instintos básicos —hambre, sexo, juego— pueden encontrar vía libre de expresión y desahogo, antes de la vuelta obligatoria al orden establecido. Corresponde a un período donde todo es lícito y se hace gala de numerosas formas de espectáculo y de representación, vinculado al uso de máscaras, que nos transporta a tiempos lejanos, al mundo medieval que se halla reflejado en las fiestas de plazas, en los ruidos indecentes y en la locura colectiva.

En la actualidad, desgraciadamente, fiestas de esta índole brillan por su completa ausencia en los países árabes. Mejor suerte ha tenido el Medievo islámico, donde se prometía los festejos más aparatosos, vestidos y disfraces creados por profesionales del espectáculo. Existía una alusión mítica en todos los rituales que se realizaban en la fiesta popular, alusión que era evocada de un modo más o menos directo tanto en las máscaras como en los temas elegidos para la ocasión, con las que a menudo se adornaban cortejos y procesiones.

Al estudio de estas formas culturales ha aportado, de modo esencial, la poética de Mijaíl M. Bajtín, entre otros críticos(5). Sus ideas son aplicables

(3) Orloff, A., *Carnival: Myth and Cult,* Worgel: Perlinger Verlag, 1981. Acerca de la raíces de la manifestación carnavalesca, véase Von Grunebaum, G. E., *Muhammadan Festivals,* London: Abelard-Schuman, 1958, p. 55; Moreh, S., *Live Theatre,* pp. 10-11; Shafik, A., «La idea del teatro en el Medievo islámico», *Cuadernos del Minotauro,* 7 (2009), 75-105, pp. 81-82; Prieto, M., «El Carnaval en la Antigüedad grecolatina. Reminiscencias del mundo grecolatino en el Carnaval», pp. 23-34 y Torres Sevilla, M., «Raíces antiguas y medievales del Carnaval», 35-41, pp. 35-40 en *El Carnaval: Tradición y actualidad,* coord. J. Mª. Balcells, León: Uni. de León, 2010.

(4) *Diccionario de la lengua española,* Madrid: Espasa Calpe, 1992, I, p. 417.

(5) Bajtín, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais,* Barcelona: Barral, 1974; Caro Baroja, J., *El Carnaval (análisis histórico-*

también a la cultura islámica del Medievo. El estudioso ruso se siente interesado en revelar la profunda originalidad de la visión del mundo carnavalesco:

Su amplitud e importancia eran considerables en la Edad Media y en el Renacimiento. El mundo infinito de las formas y manifestaciones de la risa se oponía a la cultura oficial, al tono serio, religioso feudal de la época. Dentro de su diversidad, estas formas y manifestaciones —las fiestas públicas carnavalescas, los ritos y cultos cómicos, los bufones y «bobos», gigantes, enanos y monstruos, payasos de diversos estilos y categorías, la literatura paródica, vasta y multiforme, etc.—, poseen una unidad de estilo y constituyen partes y zonas únicas e indivisibles de la cultura cómica popular, principalmente la cultura carnavalesca(6).

Por ello, en el presente trabajo se traducirán los pasajes de fuentes medievales que arrojan luz acerca de la tradición festiva en el Medievo islámico. Para desarrollar este tema serán tratados algunos de los elementos como la máscara, regocijos bulliciosos, agresividad o lujuria, características de la celebración de la fiesta del Carnaval. Dichos elementos serán agrupados bajo cuatro epígrafes relativos a su significado en cuanto a la organización e interacción social, la expresión personal y las relaciones con el cuerpo(7).

2. Nombres y fechas del Carnaval islámico

Entre varias fiestas, quizá el Nayrūz (versión arabizada del Nawrūz persa 'día del año nuevo en el calendario solar persa') del Egipto mameluco(8), festival

---

cultural), Madrid: Taurus, 1979; Gaignebet, C., *El Carnaval. Ensayo de mitología popular,* tr. J. A. Martínez Schrem, Barcelona: Alta Fulla, 1984.

(6) Bajtín, M., *La cultura popular,* p. 10.

(7) Partimos de la clasificación establecida por M. Gutiérrez Estévez, «Una visión antropológica del Carnaval», en *Formas carnavalescas en el arte y la literatura,* ed. J. Huerto Calvo, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1989, 33-59, pp. 35-45.

(8) S. J. al-Šartūnī recoge las palabras de los eruditos árabes que confirman el origen persa del Nawrūz, véase *Aqrab al-mawārid fī faṣḥ al-ʿarabiyya wa-l-šawārid,* Qum: Maktabat Āyatallāh al-ʿUẓmā al-Marʿašī an-Naŷafī, 1983, II, p. 1288; al-Nuwirī, *Nihayt al-irab fī funūn al-adab,* El Cairo, I, pp. 185-87; Fayrūz Abādī, *al-Qāmūs al-muḥīṭ,* El Cairo: Dār Iḥyāʾ al-Turāṯ al-ʿArabī, 2003, II, p. 474; al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšà fī ṣināʿat al-inšà,* ed. M. Ḥ. Šams al-Dīn, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1987, I, p. 491 y II, p. 445. Al-Zamajšarī emplea, de igual modo, los dos términos en *Asās al-balāga,* Beirut: Dār Ṣādir, 1978, p. 452.

de principio del año copto de aire primaveral (1 Tūt /11 de septiembre), sea el evento que más datos proporciona respecto a festejos carnavalescos[(9)]. Aunque se emplea un término persa, se supone que esta fiesta posee un origen faraónico, celebrada en honor del Nilo[(10)]. Antes los griegos llamaban a esta fiesta *egipciaco (ŷibsiyāqū)*[(11)].

No fue solo Egipto el país donde existían celebraciones de esta índole, nos llegan también datos escasos y fragmentarios de al-Andalus. Quizá el estudio más significativo respecto a las fiestas cristianas celebradas por los musulmanes andalusíes sigue siendo de Fernando de la Granja[(12)]. Aunque el autor presenta un análisis y traducción de valioso material sobre el tema, no explica con suficiente claridad los rasgos característicos de la fiesta popular, algunos de los cuales de índole carnavalesca, ni los sitúa en el marco general de las fiestas celebradas en el Medievo islámico[(13)]. A alguna carencia histórica, que precisaré

Además de recurrir a ambos términos, Abū Nuwās los utiliza como sinónimos de Mihraŷān, véase su *Dīwān*, ed. A. ˁA. Ḥ. al-Gazālī, Beiurt: Dār al-Kitāb al-ˁArabī, 1953, pp. 222 y 483.

(9) Según al-Bayrūnī, al-Nawrūz persa no tenía fecha fija, puesto que añadían el día intercalar al año bisiesto *(takbīs al-sana), al-Āṯār al-bāqiya fī l-qurūn al-jāliya,* Leipzig, 1878, pp. 315-16. Véase también al-Qazwīnū, *ˁAŷāˀib al-majlūqāt wa-garāˀib al-mawŷūdāt,* El Cairo: Maṭbaˁat al-Istiqāma, 1963, p. 141; al-Ḥuṣarī al-Qayrawānī, *Zahr al-ādāb wa-ṯamar al-albāb,* coment. Z. Mubārak, Beirut: Dār al-Ŷīl, 1972, IV, pp. 1026-27. Sobre las distintas fechas de su celebración, consúltese, Levy, R. «Nawrūz», *EI*[1], III, 949-50. Estudios recientes Brown, I., *Tārīj al-adab fī Irān,* tr. y coment. A. Kamāl al-Dīn Ḥilmī, Kuwait: Maṭbūˁāt Ŷāmiˁat al-Kuwait, 1996, I, p. 59; Šams, M. ˁA. A., *al-Ḥaḍāra wa-l-mīṯūlūŷiya fī l-ˁIrāq al-qadīm: buḥūṯ wa-dirasāt. Al-Usṭūra, aṣl al-Nawrūz, al-bastana,* Damasco: Dār ˁAlāˀ al-Dīn, 2003; Šāhīn, ˁA. K., *ˁĪd al-Nawrūz. Al-Aṣl al-tārījī wa-l-usṭūra,* Damasco: Dār al-Zamān, 2008.

(10) ˁAšūr, S., *al-Muŷtamaˁ al-miṣrī fī ˁaṣr salāṭīn al-mamālīk,* El Cairo: Dār al-Nahḍa al-ˁArabiyya, 1992, pp. 221-24; Qāsim, Q. ˁA., *ˁAṣr salāṭīn al-mamālīk,* El Cairo: al-Hayˀa al-ˁĀmma li-Quṣūr al-Ṯaqāfa, 1999, pp. 306-9.

(11) *Le calendrier de Cordoue,* ed. y tr. fran. R. Dozy, Leiden: Brill, 1961, p. 27, párrafo 18.

(12) De la Granja, F., «Fiestas cristianas en al-Andalus [Materiales para su estudio]. I: *Al-Durr al-munaẓẓam* de al-ˁAzafī», *al-Andalus,* 34.1 (1969), 1-53; ---, «Fiestas cristianas en al-Andalus [Materiales para su estudio]. II. Textos de Ṭurṭūšī, el cadí ˁIyāḍ y Wanšarīšī», *al-Andalus,* 35.1 (1970), 119-142. Los dos artículos se encuentran en *Estudios de historia de al-Andalus,* Madrid: RAH, 1999, pp. 187-245 y 247-73.

(13) Aunque está realizado con afán recopilatorio, es interesante consultar el segundo capítulo de Ṣ. Ŷarrār, «Iḥtifāˀ muslimī l-Andalus bi-aˁyād al-masiḥiyyīn» en *Zaman al-waṣl,* Beirut: al-Muˀassasa al-ˁArabiyya, 2004, pp. 87-127; Boloix Gallardo, B., «Las primeras celebraciones

en su momento, se echan de menos menciones festivas de la poesía de Ibn Quzmān, referencia imprescindible para esta manifestación popular.

Respecto a la celebración de al-Nawrūz, conviene recordar que los escritores andalusíes no han precisado su fecha. Lévi Provençal se inclina a asentarlo en el día del equinoccio de primavera(14). Basándose en unos versos de Ibn al-Labbān (m. 507/1113), Rubiera Mata cree que es la fiesta de primavera, posible reminiscencia pagana, mantenida aún en la Mallorca islámica, de las fiestas femeninas o mayas(15).

Otra opinión diferente, Henri Pérès, seguido por Fernando de la Granja y F. Corriente, señala como firme candidato el primer día del año(16). Dato bien demostrado por los céjeles de Ibn Quzmān, donde aparecen los términos *Nayrūz* o *Nurūs*, y *Yannayr* en alusión a la misma festividad(17). Ibn Saʿīd zanja esta cuestión al afirmar: «Al-Nawrūz fue conocido por los andalusíes como *Yannayr*»(18).

Por último, en el libro de *al-Muʾnis fī ajbār Ifrīqiya wa-Tūnis* [El entretenido acerca de las noticias de Ifrīqiya y Túnez], Ibn Abī Dīnār (m.

---

de *al-Mawlid* en al-Andalus y Ceuta, según la *Tuḥfat al-mugtarib* de al-Qaštālī y el *Maqṣid al-šarīf* de al-Bādisī», *Anaquel de Estudios Árabes,* 22 (2011), 79-96, pp. 80-82.

(14) Lévi-Provençal, E., *La España musulmana (711-1031). Instituciones, sociedad, cultura,* tomo V de la *Historia de España,* dir. R. Menéndez Pidal, Madrid: Espasa-Calpe, 1957, pp. 282-3. Partidario de esta fecha, al-Ṯūjī, A. M., *Maẓāhir al-ḥaḍāra fī l-Andalus fī ʿaṣr Banī l-Aḥmar,* Alejandría: Muʾassasat Šabāb al-Ŷāmiʿa, 1997, pp. 120-21. Véase también Muñoz, R., «Fiestas de origen meteorológico en la literatura calendárica» en Ciencias de la naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios (I), ed. E. García Sánchez, 1990, 23-41, pp. 38-9.

(15) Rubiera Mata, M.ª J., *Literatura hispanoárabe,* Madrid: Mapfre, 1992, p. 95.

(16) Pérès, H., *Esplendor de Al-Andalus: la poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental,* tr. M. García-Arenal, Madrid: Hiperión, 1983, p. 307; De la Granja, F., «Fiestas cristianas…», p. 2 (en la obra de al-ʿAzafī es el séptimo día del nacimiento de Jesús, p. 19; tr. 33). I. Q. Būtišīš plantea dos fechas para la celebración del *yannayr,* el primer día del año y el día 12 de enero. Esta última fecha es celebrada por algunos habitantes de la zona oriental del Magreb, quienes lo llaman *al-Nāyrah,* véase *al-Magrib wa-l-Andalus fī ʿaṣr al-murābiṭīn: al-muŷtamaʿ - al-ḏihniyyāt - al-awliyāʾ,* Beirut: Dār al-Ṭalīʿa, 1993, p. 92, nota 7.

(17) *Dīwān Ibn Quzmān al-Qurṭubī. Iṣābat al-agrāḍ fī ḏikr al-aʿrāḍ,* ed. F. Corriente, El Cairo: al-Maŷlis al-Aʿlà li-l-Ṯaqāfa, 1995, p. 75 (Ibn Quzmān, *El cancionero hispanoárabe,* tr. F. Corriente, Madrid: Editora Nacional, 19984, pp. 68 y 275, nota 3).

(18) Véase *al-Mugrib fī ḥulà al-Magrib,* ed. Š. Ḍayf, El Cairo: Dār al-Maʿārif, 1964, I, p. 294.

1109/1698) dedica un curioso capítulo sobre las fiestas en Túnez desde la época del estado ḥafṣī (siglos XIII-XVI), en el que habla sobre la fiesta de primavera o al-Nawrūz, que se celebraba anualmente el primero de Mayo y duraba 15 días(19).

3. Elementos carnavalescos:

3.1. Inversión del orden establecido

Una las características esenciales de las fiestas carnavalescas reside en llevar a cabo varias acciones rituales que confluyen en representar un trastrocamiento, una inversión de la identidad social de los individuos. La transgresión de las máscaras respecto al sexo o profesión, designación de falsas autoridades que parodian con sus actos el funcionamiento usual de los verdaderos procuradores, la glorificación ficticia de los más sencillos a los rangos más elevados de la jerarquía social, son algunos de los mecanismos empleados en las fiestas musulmanas de corte carnavalesco.

La ruptura provisional de las categorías y clasificaciones de la organización social, alternando los papeles correspondientes a gobernadores y gobernantes, dominantes y dominados se ve claramente durante las fiestas del Nayrūz o Nawrūz en varios países musulmanes.

Una autoridad fingida y efímera fue elegida por azar o designación, entre los participantes de la fiesta. Corre las calles en procesión carnavalesca al modo de *fiesta de los bobos* en la Europa medieval y de *rukūb al-kawsaŷ* 'cortejo del barbilampiño' en la Persia preislámica(20). El pueblo se ve sometido bajo la soberanía de este falso rey, rey de burla, símbolo del fin del invierno o el cierre del año viejo(21).

Los historiadores árabes retratan el origen persa de este espectáculo con algunas variaciones. A al-Masʿūdī (m. 346/956) debemos la primera descripción:

---

(19) Túnez: Maṭbaʿat al-Dawla al-Tūnisiyya, 1869, pp. 287-300, esp. 291.

(20) Al-Maqrīzī, *al-Mawāʿiẓ*, IV, p. 248; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ al-zuhūr fī waqāʾiʿ al-duhūr*, ed. M. M. Ziyāda, Wiesbaden: Steiner, 1960-84, I, ii, p. 364; Ibn al-Ḥāŷŷ, *al-Madjal ilà tanmiyat al-aʿmāl bi-taḥsīn al-niyya*, El Cairo: al-Maṭbaʿa al-Miṣriyya, II, p. 49.

(21) And, M., *Culture, Performance and Communication in Turkey*, Tokyo: Inst. for the Study of Languages and Cultures of Asia & Africa, 1987, pp. 19-20, 85-7; Mez, A., *El renacimiento del Islam*, pp. 506-8; Shafik, A., «*Ḥikāya* 'imitación'…», p. 168.

En el primer día de fiesta, un barbilampiño salía montado un mulo en Iraq y Persia, tradición que les era exclusiva, mientras la gente de Siria, la Península arábiga, Egipto y Yemen no la conocía. Durante unos días, se alimentaba de almendra, ajo, carne grasienta, junto a otras comidas picantes y bebidas calientes, expulsoras del frío. Parecía inmune al frío. Cuando le arrojaba agua fría, no percibía su efecto. Gritaba en persa: ¡*Karmā, karmā* 'calor, calor'! Eran los días de fiesta para los persas, ocasión de júbilo y regocijo por todo lo alto(22).

Al-Qazwīnī (682/1283) nos ofrece más datos sobre al-Nawrūz persa, donde el verdadero rey decide el momento de la terminación del festejo:

Como de costumbre, se elige un gracioso barbilampiño. Va montado en un burro, lleva ropa remendada, se alimenta de comida picante y aplica sobre su cuerpo ungüentos, mostrando a la multitud que tiene fuerte calor. Lleva en su mano un abanico para ventilarse, diciendo: «¡Calor, calor!». La gente se burla de él, rociándole con agua y tirándole piezas de hielo, además, suelen darle a él y sus secuaces alguna retribución. Quien se niega a darle sus honorarios, el barbilampiño le ultraja con almagre, esto es, barro rojo, que lleva con él. Y sigue actuando de este modo, hasta que el sultán ponga fin a estos actos(23).

Siglos más tarde, al-Alūsī (m. 1270/1854) nos ofrece una versión más completa, en la que concreta la duración de la fiesta, la montura, ahora, es una vaca; las multas eran arbitrarias y no se limitan a los viandantes, sino también a comerciantes y residentes en sus casas:

Entre sus tradiciones, en cada uno de sus pueblos, se monta en una vaca un barbilampiño *(al-kawsaŷ)*, que le tienen designado para esta ocasión. Unos días antes del mes de celebración, come comidas picantes y consume vino puro. Cuando es hora de celebración, se viste con una túnica gruesa, se monta en una vaca, llevando en una de sus manos un cuervo. La multitud le sigue, rociándole con agua, bofeteando su rostro con hielo y ventilándole con abanicos, mientras él grita en persa: «*Karm*, *Karm*», esto es, calor, calor. Actúa así siete días, mientras los maleantes roban los objetos que encuentran en las tiendas. Como robaban dinero de las propiedades del sultán, si los detenían, les pegaban y

(22) Al-Masʿūdī, *Murūŷ al-ḏahab*, ed. Y. al-Biqāʿī, Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāṯ, 2002, II, p. 391.

(23) Al-Qazwīnī, *Kitāb ʿaŷāʾib al-majlūqāt*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen: Dieterich, 1849, II, p. 82.

encarcelaban. No obstante, todo el mundo está preparando sus donativos para *al-kawsaŷ* delante de sus casas(24).

Las tres versiones recogen de modo simbólico los elementos vitales de rituales mágico-religiosos, cuyos principios básicos de la pareja primavera-invierno son: luz y oscuridad, calor y frío, placer y dolor, vida y muerte. En la esfera nutritiva se come carne y otros alimentos que excitan los sentidos para compensar los rigores del invierno. En líneas generales, el significado antropológico de este fenómeno es el énfasis en el paso de las estaciones, y con ello se intenta favorecer la abundancia futura.

Se conservan en el Egipto Medieval algunas de estas prácticas y se nos muestra como un auténtico Carnaval. Los egipcios, por su parte, nombran un príncipe burlesco del año nuevo y lo llaman *emir al-Nayrūz.* Se le reconoce el privilegio de disponer de cierta autoridad en los festejos realizados hasta el fin del Nayrūz.

En orden cronológico, en la primera pieza dramática de marcado contenido carnavalesco, *Ṭayf al-Jāyāl,* Ibn Dāniyāl (m. 710/1310)(25) dibuja un perfil burlesco del emir Wiṣāl, el protagonista de la obra, al asemejarle con el rey de al-Nayrūz: «Lo hemos designado príncipe de la bufonería en público»(26).

Ibn Dāniyāl se hace eco de una curiosa referencia carnavalesca de al-Azdī (de finales del siglo X y principios del XI), en la que hace de un destacado príncipe un villano: «Veo un cabalgante balanceándose sobre un burro, como si

(24) Al-Alūsī, *Bulūg al-arab fī maʿrifat aḥwāl al-ʿarab,* ed. M. B. al-Aṯarī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, I, p. 356. Otras versiones en inglés, Richardson, J., *Diccionary: Persia, Arabic and English,* London: Rivington, 1906, I, pp. LIX y sig.; Moreh, S., *Live Theatre,* pp. 50-1.

(25) Sobre Ibn Dāniyāl, véase Shafik, A., «A vueltas con el teatro de sombras: *al-ʿĀšiq wa-l-maʿšūq,* una obra olvidada del siglo XIX», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* XXXVIII (2010), 137-174, pp. 146-7; ---, «Ibn Dāniyāl (646/1248-710/1310): poeta y renovador del teatro de sombras», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 61 (2012), 87-111; L. Guo, *The Performing Art in Medieval Islam. Shadow Play and Popular Poetry in Ibn Dāniyāl's Mamluk Cairo,* Leiden: Brill, 2012, pp. 3-100.

(26) *Three Shadow Plays by Muḥammad Ibn Dāniyāl,* ed. P. Kahle y D. Hopwood, Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Series, 1992, p. 14 (tr. esp. A. Shafik, «Onomástica literaria…», p. 185).

fuera el sucesor del anticristo *(jalīfat al-daŷŷāl)*…!Ojalá supiera quién es el que monta y quién es el montado!»[27].

El auge de las celebraciones de al-Nayrūz ha llevado al jurista malikí Ibn al-Ḥāŷŷ (m. 737/1336) a lanzar duras críticas que ponen de relieve otros usos de esta ceremonia:

Eligen a una persona y proceden a cambiar su aspecto […]. Embadurnan su rostro con harina o cal, le ponen una barba de cuero o alguna otra cosa y le visten una prenda roja o amarilla para exponerle a pública vergüenza *(li-yašuhrūh).* […] Luego, le ponen un capirote largo, le hacen montar sobre un feo asno, le rodean con varas de palma y racimos de dátiles y colocan en su mano algo parecido a un cuaderno, como si ajustara cuentas a la gente sin razón normal…. Le hacen recorrer las calles y correderas de la ciudad, pasando por puertas y zocos, llamando mayormente a puertas de casas y tiendas para recaudar dinero de modo injusto, abusivo y arbitrario. Los que no pagan son salpicados con agua, a veces repleta de barro, [él y sus secuaces] les humillan con golpes y palabras obscenas en contra de la ley religiosa[28].

En la versión de al-Maqrīzī (m. 845/1442)[29] e Ibn Īyās (930/1523)[30] se amplía considerablemente el perfil de los tributarios al incluir emires, notables y personajes de la realeza. En cierto sentido, la figura de este príncipe burlesco nos recuerda el almotacén que dispone de auxiliares para la represión, aplicando las siguientes sanciones: azotes, paseos infamantes sin ropa, afeitado el cráneo y tiznado de cara[31].

(27) Al-Azdī, Abū l-Muṭahhar, *Ḥikāyat Abū ’l-Qāsim,* ed. A. Mez, Heidelberg, 1902, p. 35 (otra excelente edición atribuida a Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Risāla al-Bagdādiyya,* ed. ʕA. al-Šāliŷī, Beirut: Maṭbaʕat Dār al-Kutub, 1980, pp. 131-32).

(28) Ibn al-Ḥāŷŷ, *al-Madjal,* II, pp. 52-3.

(29) Al-Maqrīzī, *al-Mawāʕiẓ,* IV, p. 248.

(30) Ibn Iyās, *Badāʔiʕ,* I, ii, pp. 363-64; ---, *Nuzhat al-umam fī l-ʕaŷāʔib wa-l-ḥikam,* M. ʕAzab, El Cairo: Maktabat Madbūlī, 1995, p. 243. Šayj al-Rabwà, *Nujbat al-dahr fī ʕaŷāʔib al-barr wa-l-baḥr,* Copenhague, 1865, pp. 278-9.

(31) Sobre las sanciones impuestas por los almotacenes, Chalmeta, P., *El Zoco Medieval. Contribución al estudio de la historia del mercado,* Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2010, pp. 509, 586-88, 618-19, 661-64.

Dentro de los ritos carnavalescos, *el rey es el bufón,* elegido por todo el pueblo, y mofado por el mismo pueblo; injuriado y expulsado al terminar su regencia. Según Bajtín: «Encarna el invierno desaparecido o el año viejo»(32).

Según el sistema de imágenes carnavalescas, el asno era un animal cargado de simbolismo que confiere lo inferior material y corporal con un sentido ruin (la muerte) y regenerador(33); era símbolo de lujuria y de sandez total. Además, con evidente influencia cristiana, encarnaba la paz y la humildad. Se vinculaba a ciertos episodios de la vida de Cristo: la huida a Egipto y la entrada glorioso en Jerusalén. En la versión de Ibn al-Ḥaŷŷ, la túnica colorada del soberano ficticio que tiene el burro por montura no es sino la vestimenta pintarrajeada del payaso medieval actuando en procesión carnavalesca(34).

Del occidente islámico, nos llegan pocos datos con respecto al rey de burlas. Muchos estudiosos creen que el origen de esta fiesta se remonta al siglo XVII, durante el reinado de Muley Rašīd(35). Aunque no sería demasiado aventurar que esta tradición fue conocida antes en el Norte de África. En *Nuzhat al-albāb (Esparcimiento de corazones)* del norteafricano al-Tīfāšī (m. 1253/651), se narra de modo paródico el episodio de investidura de un gobernador jocoso(36), llamado al-Wahrānī: «Te encomiendo los asuntos secretos de la región de Alejandría. Cuídate, pues, de la persecución, haz uso ponderado de tu colegio para aplicar las leyes y no dejes sin atar los cabos de la disoluta licencia ni te olvides de abrir cualquier puerta que conduzca al vicio»(37).

Al hilo de estas manifestaciones carnavalescas, Frazer recoge los hechos de los años 1664 o 1665, cuando Muley Rašīd ii estaba luchando para recuperar

(32) Bajtín, M., *La cultura popular,* p. 178.

(33) Bajtín, M., *La cultura popular,* p. 75; Caro Baroja, J., *El Carnaval,* pp. 112-15.

(34) Mesa Fernández, E., *El lenguaje de la indumentaria. Tejidos y vestiduras en el Kitāb al-agānī de Abū l-Faraŷ al-Iṣfāhānī,* Madrid: CSIC, 2008, p. 375.

(35) George Frazer, J., *La rama dorada: magia y religión,* tr. Elizabeth Campuzano y T. I. Campuzano, México: FCE, 1981, pp. 335-6; Saʿīd, N., «Fī ḏikrà ijtifāʾ sulṭān al-ṭalaba. Ṣināʿat al-furŷa fī ḥtifāt sulṭān al-ṭalaba», *Fikr wa-naqd, (al-Masraḥ. Qaḍāya naẓariyya),* 15 (1999), 79-96.

(36) Al-Tīfāšī, *Nuzhat al-albāb fī mā lā yūŷad fī kitāb,* ed. Ŷ. Ŷumʿa, Londres: Riyāḍ al-Rayyis, 1992, pp. 202-6 (tr. esp. *Esparcimiento de corazones,* I. Gutiérrez de Terán, Madrid: Gredos, 2003, pp. 184-88), compárese con «Ṭayf al-Jayāl» en *Three Shadow Plays*, pp. 14-16 (tr. esp. A. Shafik, «Onomástica literaria…», p. 185.

(37) Al-Tīfāšī, *Nuzhat al-albāb,* p. 204 (tr. esp. 186).

su trono de un judío que usurpó el poder en Taza, un grupo de cuarenta estudiantes pudo acabar con la rebelión y devolver el trono al sultán. Como gratitud a la lealtad de los estudiantes, el sultán les permitía nombrar un sultán efímero entre ellos, mediante un concurso. El ganador tiene el privilegio de pedir un favor al sultán real, normalmente liberar a algún preso. Algunos puntos de la fiesta de *Sulṭān al-ṭalaba* 'sultán de los estudiantes' nos recuerda la ceremonia de *Amīr al-Nayrūz* de Egipto:

Los estudiantes mahometanos de Fez, Marruecos, tienen el derecho de nombrar un sultán entre ellos, que reina unas pocas semanas y se le conoce como el *sultán t-tulba*, "sultán de los escribas". […] Los agentes del sultán estudiante exigen tributos a los dueños de casas y comercios contra los que inventan variados cargos humorísticos. El sultán temporero está rodeado de la magnificencia de una corte real y hace revistas en las calles con toda pompa, música y aclamaciones, mientras lleva sobre su cabeza una sombrilla real. Con las llamadas multas y dádivas [recogidas por un almotacén burlesco], a lo que el sultán verdadero añade una cantidad de alimentos con liberalidad, tienen los estudiantes lo necesario para darse un opíparo banquete.

En el séptimo día, si el sultán de burlas no abandona su trono, es fuertemente golpeado por el resto de los estudiantes, y la agresividad llega hasta su punto álgido al tirarlo en el río y apedrearlo.

En al-Andalus, nada se sabe de esta inversión de jerarquías durante sus diversas festividades.

3.2. Hostilidad en las relaciones personales

Junto al aspecto estudiado, otros deben ser citados; serán reunidos aquí por su indicación común a la relación social recíproca y, en especial, por el modo ritual y carnavalesco de manifestar la agresividad durante los festejos(38).

Desde el siglo X, la mayoría de los califas fatimíes fomentaban tales celebraciones. En esta clase de festejos, muy común ha sido el que se arrojara a los transeúntes agua y porquería, que se pegaran con correas y vergajos, mientras unos y otros se echaran encima harina, cenizas, barro o cualquier otra

(38) Sobre la violencia en *al-Nawrūz,* véase Shoshan, B., *Popular Culture in Medieval Cairo,* Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 42-43, 46-47.

cosa. En los días de fiesta, por todas partes se está expuesto a lo que se podría llamar *agresividad jocosa*.

Basándose en la descripción del historiador egipcio Ibn Zūlāq acerca de la celebración de al-Nawrūz en 364/974, al-Maqrīzī escribe: «El príncipe de los creyentes prohibió encender fuego en las calles en la víspera de al-Nawrūz, y salpicar agua en este día»(39).

Desde la antropología, como bien expone el geógrafo y agrónomo, Šams al-Dīn al-Anṣārī al-Dimašqī, conocido como *Šayj al-Rabwa* (m. 727/1327), con respecto a algunas costumbres del Nawrūz, tanto persa como copta: «Encender fuego es para disolver la putrefacción del aire, remanente del invierno y dar a conocer la venida de al-Nawrūz, y rociarse de agua, para purificar los cuerpos del humo del fuego prendido en la noche anterior y para celebrar la lluvia que cayó tras siete años de sequía en el tiempo de Fīrūz ibn Yazdaŷird»(40). Sin embargo, en palabras de al-Maqrīzī, esta clase de diversión no se limita a rociarse agua, sino también tirar vino, huevos y basura, y pegarse unos a otros con correas(41).

Según F. Adrados, los enfrentamientos agresivos corresponden a rituales de la expulsión de la muerte o el invierno(42). En términos carnavalescos, al-Nawrūz fue el momento propicio para la realización de luchas rituales entre circunscripciones diferentes de una misma localidad, cuyo objetivo es establecer el predomino de unas sobre otras; o también príncipes entre sí, que llevan a cabo juego de lanzas *(al-laᶜib bi-l-rumḥ)*, en el que lo relevante es demostrar la valentía. Entre la plebe, en vez de armas de guerra, se utilizaban bastones, piedras o los propios puños. Es una costumbre inicialmente tolerada por las autoridades del orden, que se intentó reglamentar gradualmente, cuando no reprimir, para evitar víctimas y desórdenes.

---

(39) Al-Maqrīzī, *al-Mawāᶜiẓ wa-l-iᶜtibār fī ḏikr al-jiṭat wa-l-āṯār,* ed. G. Weit, El Cairo: Impr. de l'Inst. Français d'Archéologie Orientale, 1923, IV, p. 445.

(40) Šayj al-Rabwa, *Nujbat al-dahr fī ᶜaŷāʔib al-barr wa-l-baḥr,* Copenhague, 1865, pp. 278-9; al-Alūsī, *Bulūg al-arab,* I, p. 350. Véase otras interpretaciones en al-Bīrūnī, *al-Āṯār al-bāqiya,* p. 318.

(41) Al-Maqrīzī, *al-Mawāᶜiẓ,* IV, pp. 445-8; ---, *al-Mawāᶜiẓ,* ed. G. Weit, IV, p. 248; ---, *al-Sūlūk li-maᶜrifat duwal al-mulūk,* ed. S. ᶜAbd al-Fattāḥ ᶜĀšūr, El Cairo: Maṭbaᶜat Dār al-Kutub, 1936-72, I, parte i, p. 136.

(42) Adrados, F. R., *Fiestas,* p. 412.

No se le escapa a Ibn Dāniyāl recoger en su poesía la violencia reinante en el día de al-Nawrūz:

Al-Nawrūz desplegó sus burlas,
y pasaste la noche quejándote de hinchazones.
Una turba le hizo sangrar con vejigas
de piel oscura de camellos(43).

En *al-Madjal* [Entrada], Ibn al-Ḥāŷŷ extiende aún más estos actos de violencia, al señalar que la policía no perseguía en este día del Nawrūz a los que acuden a actos agresivos y a los que roban. El jurista añade que estos actos durante la fiesta han sobrevivido desde la época de los faraones(44).

De al-Andalus, se halla una concisa mención que Ibn Quzmān (m. 555/1160) incluye tímidamente en el zéjel n.º 48, en referencia a las bromas pesadas, algo violentas, con que algunos celebraban la fiesta. Según la versión de Corriente:

6. ¿Quién me verá a su lado adonde quiera que vayas?
buscando con ardid, engañando y sobornando?
Adonde alcancen sus pies no desgarrará la ropa;
hasta de gallina haría, si no fuera por el capote(45).

O este otro del zéjel n.º 92, en alusión a ciertos actos de diversión, poniendo en ridículo a la gente a través de emplumar y de embadurnar a la gente con brea: «*Bien chasqueados hemos quedado*»(46).

Más significativas todavía son las condenas de los almotacenes. Por ejemplo, el alfaquí marroquí ˁUmar b. Uṯmān b. al-ˁAbbās al-Ŷarsīfī, residente por mucho tiempo en la Península, en el siglo VIII/XIV (emirato naṣrí de Granda), prohibía a los canallas y muchachos el «salpicarse unos a otros con agua en zocos y calles, volver resbaladizas las rúas…, y de jugar con látigos y

(43) *Al-Mujtār min šiˁr ibn Dāniyāl… ijtiyār Ṣalāḥ al-Dīn b. Aybak al-Ṣafadī,* ed. M. N. al-Dulaymī, Mosul: Maktabat Bassām, 1978, p. 136, n.º 85 (líneas 3-4).
(44) Ibn al-Ḥāŷŷ, *al-Madjal,* II, p. 49.
(45) *Dīwān Ibn Quzmān,* pp. 163-4 (tr. *El Cancionero,* 116; p. 290, nota 3).
(46) *Dīwān Ibn Quzmān,* p. 293 y nota 2 (tr. *El Cancionero,* 186; p. 305, nota 2).

palos en las calles *(al-laˁib bi-l-maqāriˁ wa-l-ˁaṣà)*» en las festividades, sobre todo en al-Mihraŷān[47].

Además de estos actos de agresión física, se producían durante estas fiestas más formas de agresión verbal con insultos, difusión de escándalos o de vicios íntimos, dirigidas principalmente de aprendices a maestros[48]. A juzgar por las reflexiones de Bajtín, el uso de este recuso crea un ambiente familiar de licencia, franqueza, cómico y extraoficial, propio de los charlatanes de las ferias[49].

No obstante, la autoridad religiosa solo concibe la agresión verbal de la fiesta popular como un uso blasfematorio y profano. No fue capaz de comprender que la blasfemia formaba parte del conjunto carnavalesco en base a términos del lenguaje. Juramentos y maldiciones son un procedimiento propio de países de condición religiosa De hecho, los participantes de la fiesta no vacilan en poner en tela de juicio lo más sacrosanto, recurso que ha pasado con maestría a los literatos medievales al parodiar versículos del Corán o dichos del Profeta al modo de *sermones bufos,* como en *Ḥikāyat Abī l-Qāsim al-Bagdadī* o transformar al demonio en Señor en la trilogía de Ibn Dāniyāl[50].

3.3. Enmascaramiento de la identidad individual

En los antiguos pueblos, las máscaras se identifican con la fiesta popular de corte carnavalesco, hasta el punto de que se establece una clase de identificación entre sendos términos. Vinculada desde sus lejanos orígenes a comportamientos folclóricos, que posteriormente desembocan en la fiesta carnavalesca. Asume diversas funciones, como han señalado los estudiosos del Carnaval: símbolo de las fuerzas vegetativas de la naturaleza, del universo animal y de sus energías vitales, o también del mundo de los muertos[51].

---

(47) En «Risālat ˁUmar b. Uṯmān b. al-ˁAbbās al-Ŷarsīfī fī l-ḥisba» en *Ṯalāṯ rasāʾil andalusiyya fī ādāb al-ḥisba wa-l-muḥtasib,* ed. Lévi-Provençal, El Cairo: al-Maˁhad al-ˁIlmī li-l-Āṯār al-Šarqiyya, 1955, p. 124. Véase también Chalmete, P., *El zoco medieval,* pp. 557-8.

(48) Ibn al-Ḥāŷŷ, *al-Madjal,* II, pp. 49-50.

(49) Sobre el particular, Bajtín, M., *La cultura popular,* pp. 131-76.

(50) Sobre la primera obra, véase Shafik, A., «*Ḥikāya*…», p. 179; Ibn Dāniyāl llama a Satanás «Nuestro Señor…» con toda suerte de elogios, p. 5.

(51) Es interesante al respecto el primer capítulo de A. Nicoll, *Masks, Mimes and Miracles. Studies in the Popular Theatre,* New York: Cooper Square Publishers, 1963, pp. 17-79.

En alguna medida, la máscara asimila el portador al individuo del que toma el semblante. Por esta razón fue condenada por los juristas musulmanes desde el inicio, porque quebraba la semejanza entre ser humano y Creador, y corría el riesgo de transformarse en un ídolo diabólico[52]. Por otro lado, fue condenada también por las autoridades civiles, porque cualquiera especie de disfraz puede generar problemas de orden público, ya que convierte en desconocidos a los autores de posibles crímenes y delitos. No obstante, su uso fue tolerado, al menos por los mandos ciudadanos, en periodos o marcos en los que se podía controlar a los individuos, como ocurría en las fiestas populares[53].

Sabido es que el disfraz carnavalesco asume con frecuencia figuras pertenecientes a otras etnias, a la inversión de sexos, a la animalización, a los fantasmas de otro mundo, siempre desde una perspectiva exagerada y característica. Aunque antifaces de animales con una dimensión simbólica eran conocidos en la tradición islámica[54], cronistas y tratadistas árabes medievales no apuntan el aspecto de máscaras empleadas en estas celebraciones. Se limitan a resaltar el ocultamiento del personaje bien bajo forma burlesca: «máscaras cómicas *(wuŷūh muḍḥika)*»[55], bien diabólico: «forma muy terrorífica y monstruosa *(hayʔa muzʕiŷa wa-mujīfa)*»[56]. En este sentido, Ettinghausen afirma al describir una figura: «que se viste al estilo normal de humanos, pero lleva en la cabeza una máscara de animal. Resulta muy difícil determinar el tipo de animal representado […], más bien es una especie de hocico saliente o morro, por lo general, de naturaleza terrorífica»[57].

---

(52) Ibn al-Ḥāŷŷ, *al-Madjal,* II, p.

(53) And, M., *Culture, Performance,* pp. 24, 33, 36, 40, 42, 86, 88.

(54) Ettinghausen, R., «The Dance with Zoomorphic Masks and Other Forms of Entertainment Seen in Islamic Art», en *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb,* Leiden: Brill, 1965, pp. 211-224.

(55) *Al-Risāla al-miṣriyya li-Abī l-Ṣalt Umayya b. ʕAbd al-ʕAzīz,* en *Nawādir al-majṭūṭāt,* ed. ʕA. S. Muḥammad Ḥārūn, El Cairo: Maṭbaʕat Laŷnat al-Taʔlīf wa-l-Tarŷama wa-l-Našr, 1951, 5-56, p. 34.

(56) Ibn Tagrī Birdī, *Ḥawādiṯ al-duhūr,* II, p. 445.

(57) Ettinghausen, R., «The Dance…», p. 217.

En la época abasí, disfraces y máscaras, conocidas como *ṣuwar al-samāŷa, samāŷa* (pl. *samāŷāt*)(58), gozaron de una gran expansión en las fiestas urbanas iraquíes, sobre todo en la corte(59), especialmente en el contexto de las fiestas del Nawrūz. El uso del término *samāŷa* como 'máscara o mimo con máscaras' fue empleado también en zocos y plazas públicas en el Egipto fatimí, hasta mediados del siglo XI(60).

Interesantes son los datos del Nayrūz en Irak(61), Abū al-Faraŷ al-Iṣfahānī (m. 356/967) nos da breves datos acerca de la actitud de los musulmanes piadosos hacia los espectáculos del Nayrūz. Sobre los sucesos del año 219/834, Muḥammad Abū al-Qāsim, un descendiente de ʿAlī mostraba su rechazo hacia los actos festivos de al Nayrūz en presencia del califa al-Muʿtaṣim (m. 227/842). El relator cuenta:

Los *aṣḥāb al-samāŷa* 'cómicos con máscaras' estaban jugando ante al-Muʿtaṣim, y los *ṣafāʿina* 'mimos que dan y reciben golpes', bailando. Cuando Muḥammad Abū al-Qāsim los vio, lloró y dijo: «Dios mío, Tú sabes que estoy deseoso de cambiar y condenar estos actos». Los *ṣafāʿina* se pusieron a atacar a la gente común y tirarle suciedad y carroña *(al-qaḏar wa-l-mayta)* ante las carcajadas de al-Muʿṭasim, mientras Abū al-Qāsim estaba alabando, pidiendo perdón a Dios, moviendo sus labios y maldiciéndoles(62).

Durante la era del al-Mutawakkil (m. 247/862), hijo de al-Muʿtaṣim, al-Šābuštī (m. 388/998) nos informa de que la *samāŷa* usaba feas máscaras de diversas formas:

En el día del Nawrūz, Iṣḥāq b. Ibrāhīm entró para ver al-Mutawakkil, mientras la *samāŷa* estaba en su presencia. Al-Mutawakkil llevaba una prenda de grueso bordado. Los que llevaban las máscaras *(aṣḥāb samāŷa)* eran

(58) *Samāŷa* deriva del verbo *s/m/ŷ* 'ser feo, horrendo, asqueroso', véase Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab,* Beirut: Dār al-Ṭibāʿa wa-l-Našr, 1956, *(s/m/ŷ);* Corriente, F., *Diccionario árabe-español,* Madrid: IHAC, 1986, p. 371.

(59) Al-Ṭabarī, *Annales,* ed. M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum: Brill, Leiden, 1879-1901, serie III, p. 1318; Ahsan, M. M., *Social Life under the Abbasids 170-289 AH-786-902 AD,* London: Longman, 1979, p. 270.

(60) Moreh, S., *Live Theatre,* p. 46.

(61) Ahsan, M. M., *Social Life,* pp. 286-9.

(62) Abū al-Faraŷ al-Iṣfahānī, *Maqātil al-ṭālibiyyīn,* El Cairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabīya 1949, pp. 385-6.

numerosos y se acercaron a él para recoger los dírhams que tiraba, e incluso agarrándole los faldones de su prenda. […] y cada uno de ellos iba disfrazado con una máscara horrible (*wa-kull wāḥidin minhum mutanakkirun bi-ṣūratin munkara*)[(63)].

Qaṭr al-Nadà regaló a su marido al-Muˤṭaḍid (m. 289/902): «En el día de Nayrūz, en 282/895 un obsequio de veinte vasijas de oro… e hizo *samāŷāt* 'actuaciones con disfraz' que alcanzó los 13 mil dírhams, y trajo a treinta y siete concubinas del palacio para bailar con otros artistas»[(64)].

El poeta y príncipe abasí, ˤAbd Allāh b. al-Muˤtazz (m. 296/908), ofrece más detalles al señalar que *samāŷat al-Nayrūz* era realizada por juglares enmascarados que mezclaba con destreza el mimo y la danza formando cuadrilla[(65)]:

> Bebe vino puro en la mañana temprana del Nayrūz,
> horas son sus días de alegría.
> Demonios nos aparecen durante el día,
> unos puestos en fila,
> y otros bailando cogidos de la mano *(dastabandāt)*[(66)].
> Se balancean en sus bailes,
> cual ciprés inclinado por el viento.
> Fealdad puesta encima de su belleza,
> y la fealdad de sus máscaras *(samāŷāt)* tiene gracia.

Desde el siglo X, como hemos visto, los califas fatimíes de Egipto solían promocionar también los juegos carnavalescos como forma de celebración y espectáculo. Es en esta época cuando se acentúa la tendencia a desplegar

(63) Al-Šābuštī, *Kitāb al-diyārāt*, ed. G. Awwad, Bagdad: Maṭbaˤat al-Maˤārif, 1966, pp. 39-40.

(64) Ibn al-Zubayr, *Kitāb al-ḏajāʾir wa-l-tuḥaf*, ed. M. Ḥamīd Allāh, Kuwait: Dāʾirat al-Maṭbūˤāt wa-l-Našr, 1959, pp. 38-9.

(65) *Šiˤr ˤAbd Allāh b. al-Muˤtazz*, Estambul: Staatsdruckerei, 1945, part IV, pp. 617-8; al-Ṣūlī, *Ašˤār awlād al-julafāʾ*, ed. Heyworth-Dunne, El Cairo, 1936, p. 249 (donde aparece *ḥissihim* 'sentidos' en vez de *ḥusnihim* 'belleza'.

(66) Scher, A., *Kitāb al-alfāẓ al-fārisiyya al-muˤarraba*, El Cairo: Dār al-ˤArab, 1988, p. 63. El autor define el término *dastaband* como «un juego de los persas en el que giran cogidos de la mano parecido al baile».

desfiles de personajes enmascarados *(samāŷāt)*, pero ligados a la presencia de otras actividades lúdicas: mascaradas, mimos, teatrillo de sombras, música y baile, marchas de elefantes, jirafas y estatuas de azúcares. Recogiendo el testimonio de Ibn Zūlāq respecto a los festejos del Nawrūz en 364/975, al-Maqrīzī escribe:

En el día de al-Nawrūz, había mucho juego con agua y prenda de fuegos. Las gentes del zoco recorrieron las calles de El Cairo, hicieron estatuas de elefantes y salieron con sus juegos. Jugaron durante tres días, mostraron sus máscaras cómicas *(samāŷāt)* y se pusieron sus joyas en los zocos[(67)].

Durante la época mameluca, los gobernantes mantuvieron vivas estas tradiciones festivas, al tiempo que las llevaron a su máxima expresión para distraer al pueblo egipcio ante las graves crisis económicas que asolaron al país[(68)].

Escasos son los datos que nos llegan de al-Andalus respecto al disfraz en las distintas fiestas. En referencia a los espectáculos públicos de carácter jocoso, aparecen bufones con adorno de cascabeles en la cabeza, Ibn Quzmān recita: «No llevaré bonete, sino cascabeles»[(69)]. El sonido de sonajeros, campanillas y timbres crea un aire de carnaval, ineludible para las distintas marchas de carrozas y cortejos festivos.

3.4. Énfasis en la satisfacción de la gula y de la lujuria

El último aspecto que será mencionado en este apartado, es el referido a los apetitos del cuerpo y, especialmente, a los que, en sentido morales, son descritos como lujuria y gula. Es muy posible que la prédica y amonestaciones de juristas musulmanes hayan repercutido decididamente en que la imagen de la fiesta popular se elabore por la fusión radical de lujuria y gula. De hecho, no se carece de fundamento en sus premisas.

Durante el tiempo de la fiesta popular, las pautas reguladoras de la sexualidad tienen una actitud más transigente, y si acaso, los festejos carnavalescos favorecen, sobre todo, en las ciudades, la violación de esas pautas. Es el periodo del placer sin freno: alimentación abundante y diversión en

(67) Al-Maqrīzī, *al-Mawāʿiẓ* , IV, pp. 445-8.
(68) Qāsim, Q. ʿA., *ʿAṣr salāṭīn al-mamālīk*, p. 310.
(69) *Dīwān Ibn Quzmān*, p. 98 (tr. *El Cancionero,* pp. 80 y 280, nota 5,).

homenaje al ciclo de las estaciones. En palabras de Gutiérrez Estévez: «Pero si con relación a la sexualidad lo característico es la debilidad normativa, con respecto a la alimentación lo propio del Carnaval es, además de la ausencia de restricciones, la presencia de algunos alimentos singulares de esta época del año que reciben…»(70).

Las referencias de carácter culinario y la mesa forman parte esencial del espíritu carnavalesco y el gusto de la época. Se celebraban numerosos festines y banquetes o *simāṭ* 'lit. mantel'(71). Con su poderosa tendencia de abundancia, Bajtín insta:

> *El banquete celebra siempre la victoria*, éste es un rasgo propio de su naturaleza. *El triunfo del banquete es universal, es el triunfo de la vida sobre la muerte.* A este respecto, es también el equivalente de *la concepción y del nacimiento.* El cuerpo victorioso absorbe el cuerpo vencido y *se renueva*(72).

Basándose en los datos aportados por Ibn al-Maʾmūn en su *Tārīj* [Historia] acerca del día de al-Nawrūz, celebrado el 9 Raŷab de 517/1 Septiembre 1123, al-Maqrīzī escribe:

> La vestimenta de honor *(al-Kiswà)*, propia de al-Nawrūz, llegó de al-Ṭirāz y el puerto de Alejandría, junto a todos los accesorios dorados, de seda y telas de color liso. Se repartió [a los notables] todo aquello según la norma vigente: vestimenta de hombres y mujeres, dinero y objetos de toda clase propios de esta fiesta, según su naturaleza y los nombres de sus destinatarios. Aquí están los alimentos de al-Nawrūz: sandía, granada, racimos de plátano, dátiles frescos, cestas de dátiles de Qūs, cestas de membrillo, picadillo de carne de pollo, de carne de cordero y de vaca, en mezcla de toda clase y paté de avutarda(73).

---

(70) Gutiérrez Estévez, M., «Una visión antropológica…», p. 43.

(71) Sobre el *simāṭ*, aunque no precisamente en época de al-Nayrūz, al-Musabbiḥī, *Ajbār Miṣr*, ed. A. F. Sayyid, T. Bianquis, El Cairo, 1978, pp. 78-80; Ibn al-Ŷawzī, *al-Muntaẓam fī tārīj al-mulūk wa-l-umam,* Hoydaraba al-Dakan, 1940, VIII, p. 141; Ibn Tagrī Birdī, *al-Nuŷūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira,* El Cairo: Dār al-Kutub 1929-56, IV, pp. 96-98 (esp. fiestas musulmanas); al-Maqrīzī, *Jiṭaṭ*, ed. Wiet, I, p. 387.

(72) Bajtín, M., *La cultura popular,* p. 254.

(73) *Jiṭaṭ,* ed. G. Weit, IV, p. 246.

Como se aprecia de la lectura del texto, el esplendor de los preparativos y el colorido de los rituales festivos alcanzan su máxima expresión en la fiesta de al-Nawrūz. Aunque este pasaje hace alusión al gobernante y su séquito, los egipcios comunes, no estaban al margen de participar en la ceremonia con su fastuosa procesión y suculentos banquetes.

Durante los días de fiesta, el comer carne de toda clase y otros alimentos que exciten los sentidos es un ritual fundamental. Según Ibn al-Ḥāŷŷ, los musulmanes y la gente del libro en sus fiestas solían intercambiar regalos, entre los que figuran alimentos como «corderos, sandía verde, y dátiles»(74). Apunta asimismo las peleas entre cónyuges, si el marido se opone a comprar comidas específicas de la fiesta del Nawrūz, como al-*zalabiya* 'especie de pestiño' y *al-harīsa* 'plato de trigo cocido y carne picada' y el melocotón(75).

Sobre la degustación de dulces en abundancia en al-Nawrūz, al-Bayrūnī señala:

> Era una costumbre que la gente se intercambiaba regalos de azúcar,… y eso se debe a la aparición de la caña de azúcar en el reino de Ŷamm, en el día del Nawrūz, planta desconocida antes de este tiempo. Al ver una caña que segrega su profusa savia, el rey lo probó y encontró una dulzura exquisita; ordenó extraer su jugo para hacer azúcar… y se regalaba procurándose bendiciones, y se empleaba también en la fiesta de *al-Mihraŷān*(76).

(74) Ibn al-Ḥāŷŷ, *al-Madjal,* II, p. 47. Sobre las distintas manifestaciones festivas como regalos y felicitaciones, véase también *al-Maḥāsin wa-l-aḍḍād,* ed. M. A. al-Janŷī, El Cairo: Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1960, pp. 241-42; al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšà,* IX, pp. 49-50. Ibn ʿAbd Rabbi-hī, *al-ʿIqd al-farīd,* ed. M. al-Tarŷīnī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1987, VI, p. 297; al-Ibšihī, *al-Mustaṭrif fī kull fann mustaẓrif,* ed. M. M. Qamīḥa, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1986, II, p. 61; al-Ḥuṣarī al-Qayrawānī, *Zahr al-ādāb,* II, pp. 444-45, IV, p. 1027; al-Alūsī, *Bulūg al-irab,* p. 387. Ibn Bābwia al-Qammī afirma que el imán ʿAlī y sus descendientes aceptaban regalos en este día, véase, *Man lā yaḥḍara-hū al-faqīh,* Teherán: Maktabat al-Ṣadūq, 1970, III, p. 300; al-Maqrīzā, *Jiṭaṭ,* ed. M. Zinhum, El Cairo: Maktabat Madbūlī, 1998, II, p. 369 y ʿAbbās al-Qummī, *Mafātīḥ al-ŷinān,* Beirut: Dār al-Aḍwāʾ, 2001, pp. 518-22.

(75) Ibn al-Ḥāŷŷ, *al-Madjal,* II, pp. 48-9.

(76) Al-Bayrūnī, *al-Āṯār al-bāqiya,* p. 316.

Los musulmanes de oriente acompañaban a los cristianos en el júbilo, las canciones, el festín y el vino. Ibn al-Ḥāŷŷ menciona otra práctica considerada como elemento carnavalesco, la consumición de vino, bebida carnavalesca por excelencia(77).

En Túnez, Ibn Abī Dīnar señala que se celebraba por todo lo alto la fiesta de al-Nayrūz: la gente del país gastaba grandes sumas de dinero. Rivalizaban en la compra y preparación de suculentos alimentos, cuyos costes superaban lo que compran la totalidad de los tunecinos a lo largo del año. Entre los alimentos citados se encontraban arrayanes, legumbres, naranjas, limas dulces, limones, garbanzos, habas verdes, lechugas, etc. Incluso llegaban a dedicar puestos especiales en sus casas que llamaba *ḥawānit* 'tiendas', donde colgaban algunos de estos productos. Salvo en los hogares de los pobres, se preparaba una comida casera muy propia de esta fiesta, denominada *al-mirqāz* 'salchichas especiadas de carne de cordero o vaca'(78).

En al-Andalus, la literatura religiosa, en especial el género de los libros de *al-bidaʿ* o innovaciones nos proporciona algunas referencias sobre las costumbres nutritivas en días de fiesta. Significativos son los datos de los ulemas del occidente islámico. En orden cronológico, Muḥammad ibn Waḍḍāḥ (m. 289/900) menciona una sola referencia en su *Kitāb al-Bidaʿ (Tratado contra las innovaciones):*

> Hay un grupo de entre los hermanos de la gente de la *sunna* y de la comunidad… que se reúnen los días del *nayrūz* y *mihraŷān* y ayunando en ambas ocasiones. Respondió Ṭalḥa: «Esa es una de las innovaciones más abominables. ¡Por Dios!; eso es celebrar el *nayrūz* y *mihraŷān* más que los demás»(79).

(77) Ibn al-Ḥāŷŷ, *al-Madjal,* II, p. 51.

(78) *Al-Muʾnis*, p. 291. Sobre esta comida, véase *Relieves de la mesa,* donde aparece como "Mirqās", pp. 192-3 y como "Mirkās" en *Cocina hispano-magrebí durante la época almohade, según un manuscrito anónimo del siglo XIII,* tr. A. Huici Miranda, Gijón: Trea, 2005, p. 52.

(79) Ibn Waḍḍaḥ al-Qurṭubī, *Kitab al-bidaʿ (Tratado contra las innovaciones),* ed. tr., est. e índices por M. Isabel Fierro, Madrid: CSIC, 1988, p. 164 (tr. 282); ed. ʿA. M. Salīm, El Cairo: Maktabat Ibn Taymiya, 2008, p. 28.

Esta referencia se halla recogida por posteriores juristas quienes evocan su doctrina en lo relativo a estas fiestas, como al-ˁAzafī (m. 633/1236) en su *al-Durr al-munaẓẓam* [Perlas organizadas][80] y Abū Isḥāq al-Šāṭibī (m. 790/1388) en su *al-Iˁtiṣām* [Preservación][81]. Los mismos autores traen a colación otras advertencias de Ibn Waḍḍāh, citando aquellos alimentos que los musulmanes deben: «prescindir y dejar de comer en esas fechas vituperables como carne de animales degollados, ya que al ser sacrificados no fue invocado el nombre de Dios»[82], ni tampoco «comer alimentos sin guisar y fruta fresca»[83]; en definitiva, «no consumir lo que preparan en días, como el *mīlād*, el *mihraŷān* y el *nayrūz*»[84]. En su al-*Muwāfaqāt* [Conformidades], al-Šāṭibī va más allá al prohibir: «beber el agua o la miel al modo de beber el vino, ni consumir lo que se prepara para la celebración de festividades judías y cristianas»[85].

Hay una referencia de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (m. 520/1126), en la que solo se limita a mencionar ciertos alimentos que los musulmanes comparten con los mozárabes: «En tierra de al-Andalus acostumbran a las gentes a comprar dulces para la noche del 27 de ramadán, y a celebrar *yannayr,* comprando frutas, como hacen los cristianos *(al-ˁaŷam)*»[86].

Contemporáneo de al-Ṭurṭūšī, poco más o menos, fue el célebre autor de zéjeles Ibn Quzmān. El zéjel n.º 72 trata de un panegírico y petición de aguinaldo para el Nayrūz a Abū ˁAbd Allāh Muḥammad Ibn Ḥamadīn, se enumeran los siguientes alimentos:

0. El rosco se amasa, se venden «gacelas»,
goza el primero de año quien tiene dinero.

---

(80) Véase De la Granja, F., «Fiestas cristianas…», p. 24 (tr. 40).
(81) Ed. A. ˁU. Āl Salmān, al-Manāma: Maktbat al-Tawḥīd, 2000, II, pp. 325-6.
(82) Véase F. de la Granja, «Fiestas cristianas…», p. 27 (tr. 46) y al-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šarīˁa,* ed. ˁA. A. Darāz, Beirut: Dār al-Kutub al-ˁIlmiyya, 2001, II, p. 160.
(83) De la Granja, F., «Fiestas cristianas…», pp. 27-8 (tr. 46).
(84) De la Granja, F., «Fiestas cristianas…», p. 26 (tr. 43).
(85) Al-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt,* II, p. 159.
(86) De la Granja, F., «Fiestas... Textos de Ṭurṭūšī…», pp. 122-23; Abu Bakr al-Ṭurṭūšī, *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bidaˁ = (El libro de las novedades y las innovaciones),* tr. y est., M. Fierro, Madrid: CSIC, 1993, p. 371.

1. Los puestos tienen hermosa hechura
pardiez que en ellos disfruta el ojo;
tranquilo está quien no tiene hijos,
a no ser que sea holgado de medios.

2. El orden de la fruta es cosa peregrina:
almendras, castañas, maravilloso dátil,
nueces, bellotas, higos y pasas,
divididos en orden, juntos y separados.

3. «¡Avellanas, ciruela seca, cosa gozosa!»
Te llaman a la puerta continuamente,
dándote el ruido dolor de cabeza,
y es que ese dolor es el negocio de la avellana.

4. Parece la mesa una casa en bodas,
siendo el rosco la coronada novia;
higos y bellotas, la lana y brocado,
y pongo los platos en lugar del convite.

5. Las toronjas son amigos emparejados;
las limas, peinadoras haciendo albórbolas,
y si hay palmito o caña dulce,
solo es comparable a las velas(87).

Como se aprecia de estos versos, los alimentos dulces son el rey de estas festividades. Partiendo de los datos de Ibn Baškuwāl (m. 578/1183), al-ˁAzafī habla de obediencia total de hombres hacia sus mujeres al comprar alimentos y obsequios específicos de esta fiesta(88). El poema de Abū ˁAbd Allāh Muḥammad ibn Masˁūd al-Qurṭubī recoge las amenazas de su esposa si no compra los pedidos de la fiesta, entre los que destacan, aparte de la carne:

(87) *Dīwān Ibn Quzmān,* pp. 222-23 (tr. *El Cancionero,* pp 148-9 y 297, nota 1).
(88) F. De la Granja, «Fiestas cristianas…», p. 28 (tr. 47). Sobre el intercambio de regalos, véase también Ibn ˁAbd Rabbih, *al-ˁIqd al-farīd,* ed. M. al-Tarŷīnī, Beirut: Dār al-Kutub al-ˁIlmiyya, 1987, VI, p. 297.

Debes comprar toronjas con ramitas de tomillo,
cuídate de olvidar las especies y la alheña(89).

Según *Amṯāl al-ʕawāmm* [Proverbios de la gente común] de al-Zaŷŷālī (694/1294), la toronja era una fruta muy propia de esta fiesta: «Quien tiene toronjas, que las guarde hasta el primero de año *(man maʕ-hu turanŷ, li-yannayr yarfaʕu-hā)*»(90). En *Taqwīm Qurṭuba* [Calendario de Córdoba] se afirma la elaboración de mermelada y bebidas cítricas a base de toronjas durante el mes de enero(91).

En esta fecha, era una práctica habitual intercambiar regalos de toda clase(92). El jefe de policía de Córdoba regaló tres flores y unos versos a Abū al-Walīd al-Ḥimyarī al-Išbīlī (m. 440/1048), autor de *al-Badīʕ fī waṣf al-rabīʕ* [Lo maravilloso sobre la descripción de la primavera](93). En lo relativo a la fiesta de *Yannayr*, Ibn Quzmān recita (zéjel n.º 40):

9. Si llega enero *(Yannayr)* y se cumple mi voluntad,
he de ponerme mis mejores galas,
dar un convite e invitar a los vecinos:
bástate enero, que fiesta haré de él(94).

Y agrega sobre los preparativos en modo general (zéjel n.º 76):

5. Se acerca la fiesta, como demuestra lo que estás viendo,
y es uso en tal ocasión arreglar y renovar,

---

(89) Ibn Bassām, al-*Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-ŷazīra,* ed. I. ʕAbbās, Túnez: Dār al-ʕArabiyya li-l-Kitāb, 1981, I, ii, pp. 78-9.

(90) Al-Zaŷŷālī, *Amṯāl al-ʕawāmm fī l-Andalus,* ed., coment. y comp. M. Ibn Šarīfa, Fās: Maṭbaʕat Muḥammad al-Jāmis, 1971, II, n.º 1412, p.327.

(91) Atribuido a ʕArīb b. Saʕd, véase *Le calendrier de Cordoue,* p. 37, párrafo 25.

(92) Sobre el particular, véase Ibn Jaqān, *Maṭmaḥ al-anfās,* ed. M. Šuwaka, Dār ʕAmmār, 1981, p. 384; ---, *Qalāʔid al-ʕiqiyān fī maŷālis al-aʕyān,* (reprod. ed. París), intr. e índices M. al-Gabāṭī, s.f., 312.

(93) Ed. ʕA. R. ʕUsaylān, Ŷidda: Dār al-Madanī, 1987, capítulo "*al-ward*".

(94) *Dīwān Ibn Quzmān,* p. 145 (tr. *El Cancionero,* p. 106).

tengo que comprar ropas y cosas buenas,
hacer compras para mi hogar según mis medios[95].

El propio al-ˁAzafī (m. 633/1236) fue testigo de estos hábitos. En el prólogo de *al-Durra*, apunta:

> Con meses que disponen y preparan para sus hijos y sus mujeres, en las que juntan toda clase de frutas y toda una serie de objetos escogidos. En estas fiestas se hacen unos a otros preciosos regalos que han elegido de antemano, y «ciudades» en las que forman e inventan diversas figuras. Los ricos montan en sus casas puestos como los de los tenderos y los arreglan esmeradamente. Hay gentes que permiten a sus familiares comer de ellos, y otros se lo prohíben. Los adornan como si tratase de una desposada subida en un estrado tras del cual no se cerraran las puertas. Los hay que comen una parte de aquello y venden el resto[96].

Se daba a algunos de estos bollos la forma de ciudades y se les denominaba *madāʔin min al-ˁaŷīn* ‘ciudades de pasta’. De estas ciudades, maravilla de la confitería andaluza, Ibn Saˁīd al-Andalusí (m. 685/1286) nos brinda una bella descripción de Abū ˁImrān, poeta de Triana del siglo XI:

0. Es una ciudad rodeada de murallas *(musawwara)*
ante la cual los sabios magos *(saḥara)* están pasmados.
1. No se ha podido construir más que con las manos de una virgen
o de una muchacha guardada en casa *(mujaddara).*
2. Aparece como una novia *(ˁarūs)* que se mostrara adornada
con sus galas, hecha de flor de harina *(darmak),* teñida con azafrán *(muzaˁfara).*
3. No tiene otras llaves que los diez dedos[97].

---

(95) *Dīwān Ibn Quzmān,* pp. 233-34 (tr. *El Cancionero,* p. 154).
(96) F. De la Granja, «Fiestas cristianas…», p. 20 (tr. 34-5).
(97) Pérès, H., *Esplendor de Al-Andalus,* p. 307. Véase otra traducción De la Granja, F., «Fiestas cristianas…», pp. 34-5, n.º 2; Simonet, F. J., *Historia de los mozárabes de España,* Madrid: RAH, 1897-1903, p. 820. Se encuentra esta cita poética en al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb,* ed. I. ˁAbbās, Beirut: Dār Ṣādir, 1968, VI, p. 63 (131 con variaciones); Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Jalīl, *Ijtiṣār al-qidḥ al-muˁallà fī l-tārīj al-muḥallà,* ed. I. al-Abyārī, Beirut: Dār al-Kitāb al-

El gastrónomo murciano Ibn Razīn al-Tuŷībī (m. 692/1293) recuerda que se preparaba una comida especial en el día del Nayrūz, conocida como *al-ṯarīd al-muṯawwama* 'sopa desmigada con ajo'(98).

Siglos más tarde, en la monumental recopilación de consultas jurídicas, *Kitāb al-miʿyār* [Libro de criterio], el jurista malikí al-Wanšarīsī (914/1508) ofrece datos interesantes sobre la celebración de los musulmanes de las fiestas cristianas, entre sus manifestaciones destacamos: abandono del trabajo, cruce de regalos, manjares, y toda clase de joyas y objetos valiosos, hacer carreras de caballos y venta de juguetes en forma de animales, como jirafas y leones(99). Sobre esta última práctica, Ibn Rūsd (m. 520/1126), abuelo de Averroes y cadí de Córdoba, condenó la costumbre de fabricar estos juguetes como forma de festejar al-Nayrūz(100).

A este propósito, debo advertir que Ibn al-Ḥāŷŷ, el jurista mencionado por al-Wanšarīsī, no se trata de Ibn al-Ḥāŷŷ ibn Lubb al-Tuŷībī (m. 529/1135), cadí de la mezquita aljama cordobesa, como postula F. de la Granja, sino de Ibn al-Ḥāŷŷ al-ʿIbdarī (m. 737/1337), célebre jurista de Fez, autor del *Madjal*, frecuentemente citado en este trabajo. En apoyo a mis palabras, al-Wanšarīsī cita palabras textuales del jurista magrebí al hablar de comidas de festividades cristianas: «Otra innovación es vender a los cristianos alguna cosa que puedan consumir en su fiesta, carne, alimentos sin guisar o ropas. Dijo Ibn al-Ḥāŷŷ: "No se les debe prestar ninguna caballería, ni ayudarles a nada en sus fiestas, porque eso es honrar su politeísmo y hacerse cómplice de su incredulidad"»(101).

Libnānī, 1980, pp. 202 (y 101); Ibn Saʿīd, *al-Mugrib*, I, p. 294.

(98) Ibn Razīn al-Tuŷībī, *Fuḍalat al-juwān fī ṭayyibāt al-ṭaʿām wa-l-alwān: ṣūra min fann al-ṭabj fī l-Andalus wa-l-Magrib fī bidāyat ʿaṣr Banī-Marīn*, ed. M. b. Šaqrūn, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1984, 54 (*Relieves de las mesas, acerca de las delicias de la comida y los diferentes platos*, est., tr. y notas M. Marín, Gijón: Trea, 2007, p. 96).

(99) Al-Wanšarīsī, *Kitāb al-miʿyār al-mugrib wa-l-ŷāmiʿ al-muʿrib ʿan fatāwà ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, ed. M. Ḥāŷŷī y otros, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī 1981, VI, p. 70 y XI, pp. 150-51. Consúltese también F. de la Granja, «Fiestas... Textos de Ṭurṭūšī…», pp. 128-42.

(100) *Fatawà Ibn Rušd*, ed. M. Ibn al-Ṭāhir Tillīlī, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1987, II, p. 940. Véase también Torres Balbás, L., «Animales de juguete», *al-Andalus*, XXI, 2 (1956), 373-5, p. 374.

(101) De la Granja, F., «Fiestas... Textos de Ṭurṭūšī…», pp. 130-31, compárese con Ibn al-Ḥāŷŷ, *al-Madjal*, II, pp. 47-8.

Una vez estudiadas las referencias relativas a las tradiciones alimenticias en la fiesta de Nawrūz, pasaré a tratar los *aspectos lujuriosos* del mismo.

La apología del cuerpo bajo las constantes menciones de la comida y la bebida se extiende aún más a la vida sexual, como fiel reflejo de la satisfacción de las necesidades naturales, al tiempo son marcas de espontaneidad material observada como principio universal común de la vida colectiva.

Su mundo corresponde a la festiva aseveración del vigor de la actividad biológica, de la esencial y carnavalesca renovación del cuerpo. En cierto sentido, al-Nawrūz es el escaparate de relaciones amorosas entre hombres y mujeres. Su espíritu liberal no puede sino manifestarse, a nivel oficial, como una inadmisible imagen de la demoníaca lujuria y levantar la sospecha y desaprobación de la autoridad religiosa. Durante la fiesta de al-Nawrūz en Egipto, Ibn al-Ḥaŷŷ reprueba duramente la mezcla de hombres y mujeres: «Muchas mujeres juegan mixtos con otras mujeres, hombres, jóvenes y vírgenes… Como consecuencia, ocurren innumerables actos horrendos y vergonzosos»(102).

Dos siglos antes, críticas parecidas fueron lanzadas por juristas andalusíes, al-Ṭurtūšī, sobre todo en lo referente a la libertad de que gozaba la mujer andalusí durante las fiestas de al-Nawrūz o Yannayr: «Y el que los hombres salgan en grupos o separados, en compañía de las mujeres, mezclándose en la diversión. Otro tanto hacen en los días de fiesta en que salen a la *muṣallá* ‘oratorio al aire libre’ y erigen en ella pabellones para divertirse, no para orar»(103).

En el tiempo de Ibn Quzmān, era práctica habitual durante los días de fiesta el cruce de hombres y mujeres y la celebración de actos de promiscuidad en los cementerios:

3. Todo rostro adornado está esta noche fuera,
y se lloran camposantos por los amigos de otrora,
conmemorando las penas y celebrando alegría,
hay lágrimas de pésame en ropas de sinvergüenza(104).

(102) Ibn al-Ḥāŷŷ, *al-Madjal,* II, p. 51.
(103) Al-Ṭurṭūšī, *Kitāb al-ḥawādiṯ wa-l-bidaʿ,* p. 371.
(104) *Dīwān Ibn Quzmān,* p. 163 (tr. *El Cancionero,* 116 y 290, nota 2).

Pero frente a estos aspectos descritos como vergonzosos, en un marco primaveral de la naturaleza mallorquina, Ibn al-Labbān (m. 507/1113) evoca un momento de intensa y auténtica fruición sensual, que corresponde a la aparición de las mozas en al-Nayrūz:

Es un día suave y poético,
cuya blancura se extiende ya por los alcores y los valles;
es un día en el que juegan las muchachas
y se contonean como las ramas bajo el soplo de la brisa(105).

Un rasgo característico de adorno para destacar la belleza de las mujeres andalusíes en esta festividad fue teñirse con alheña(106). Al-Nayrūz fue, generalmente, uno de los períodos del año preferidos para contraer matrimonio, mayormente por su innegable conexión con la propiciación de la fertilidad. Al-Manṣūr ibn Abī ˁAmir eligió la noche de al-Nayrūz, en el año 367/977, para contraer matrimonio con Asmāˀ bint Gālib. Según afirma Ibn Bassām: «La noche de boda más esplendorosa que al-Andalus jamás haya visto»(107).

Si pasamos a los actos lujuriosos en Túnez durante al-Nawrūz, Ibn Abī Dīnār pone el acento en los intérpretes del espectáculo, tachándoles de libertinos:

Tenían un lugar se llama *al-Warda* 'Rosa' junto a *Bāb al-Jaḍrāˀ* 'Puerta Verde', donde se reunían libertinos y ociosos como músicos, cantores, escamoteadores y se proferían actos de libertinaje. Los disolutos actuaban sin interrupción desde la oración de la tarde *(al-ˁaṣr)* hasta la puesta del sol. Se encontraba allí un lugar de recreo más espléndido que otros días de fiesta, y lo seguían celebrando por 15 días. Era su costumbre todos los años, heredada de padres a hijos… Las mujeres rivalizaban entre sí en hermosura y comida(108).

Desde una perspectiva rigorista, Ibn Abī Dīnar no percibe la importancia de la música y la danza en las fiestas. Se trataba de un modo natural de expresar el júbilo. En todo el Medievo islámico, no se celebraba una fiesta de primavera

(105) *Dīwān Ibn al-Labbān al-Dānī. Maŷmūˁ šiˁrih,* ed. M. M. Al-Saˁīd, ˁUmān: Dār al-Rāya, 2008, p. 47 (tr. esp. Rubiera Mata, *Literatura hispanoárabe,* p. 96).
(106) Ibn Bassām, al-*Ḏajīra,* I, ii, p. 78 (poema de ˁAbd Allāh b. al-Masˁūd).
(107) Ibn Bassām, al-*Ḏajīra,* VII, p. 65.
(108) *Al-Muˀnis,* pp. 291-92.

sin bailarines, danzas y músicos que tocaban toda suerte de instrumentos. Antiguamente, el sonido de estas representaciones estaba dotado de aire mágico, que se utilizaba para despertar las fuerzas dormidas de la naturaleza, avivando los principios vitales de la regeneración.

Es de gran relevancia también el cortejo femenino que se celebraba durante al-Nawrūz en Bilād al-Ŷarīd ‘País de dátiles’, especialmente en Nafṭa. El elemento masculino brilla por su completa ausencia en este festejo. Desde un lugar llamado ˁAīn Qiṣṣāra, una vieja encabezaba el cortejo de un grupo de adolescentes. Éstas iban con el cabello suelto con una ramo de granada en la mano, o según algunas versiones, tocadas de ramas de granadas, y salían cantando a grito limpio una antigua plegaria dirigida al dios de fertilidad y agua para encontrar novio: «Faraón, oh Faraón, alarga mi pelo cual palmera y sus ramas y agranda mis nalgas, Faraón, oh Faraón»(109).

Lo primero que llama la atención de este cántico es la mención del término *Faraón* repetidas veces, lo que nos lleva a buscar el origen de la relación histórica entre el antiguo Egipto y la zona del Magreb. En su *Tārīj* [Historia], Ibn Jaldūn (m. 808/1406) apunta que los faraones extendían su poderío sobre las tierras bereberes, reclutando de allí a sus diestros magos para competir en las artes de magia con Moisés en el día de la Gran Fiesta (Alusión a Q 20:59)(110). Según algún exegeta, este día fue al-Nayrūz(111), un »dato que viene confirmado por Ibn Abī Dīnār al señalar que los tunecinos llaman este día «la fiesta del faraón»(112).

En términos carnavalescos, estos datos significan algo más de la exaltación de la primavera, revelan un fuerte deseo de unirse con el otro sexo, casarse y procrear, lo que nos sitúa de lleno en el universo erótico. La vieja

(109) Jarīf, B., *al-Daqla fī ˁarāŷīnihā*, Túnez: Dār al-Ŷanūb li-l-Našr, 1990, p. 33; al-Habāʔilī, M. S., *Kaškūl al-Ŷarīd,* Túnez: Maʔāṯir li-l-Intāŷ al-Ṯaqāfī al-Raqmī, 2008, I, p. 108. El autor sitúa el lugar del canto sobre un columpio en un rincón de casa.

(110) Beirut: Muʔassasat al-Aˁlamī, 1971, XI, p. 75.

(111) ˁĀmilī, ˁAbd al-Ṣāḥib al-Ḥusnī, *Al-Anbiyāʔ: Ḥayātu-hūm-qiṣaṣu-hum,* Beirut: Muʔassasat al-Aˁlamī, 2002, p. 220.

(112) *Al-Muʔnis*, p. 292.

encarna el papel de la abuela sagrada que inicia y conduce a las vírgenes a descubrir este universo[113].

Al hilo de esta imagen, desde la antigüedad, la granada es símbolo de fecundidad, de posteridad numerosa. Su empleo corresponde a una voluntad de hacer sobrevivir un acontecimiento importante de la mitología egipcia, como la muerte o resurrección de Osiris, con sus correspondientes misterios, al evocar el pene artificial de tallos vegetales elaborado por la diosa Isis y su capacidad mágica de quedarse embarazada de Horus[114]. En la poesía islámica medieval se asemejan las granadas a mejillas, pechos, e incluso a muchachas vírgenes[115].

Muy significativas en este cántico también dos imágenes que se citan en referencia al ideal de belleza femenina imperante entre los árabes: la cabellera larga y las nalgas anchas[116]. Este prototipo se remonta a las figurillas de fecundidad en el antiguo Egipto[117]. Respecto al pelo, como rasgo primaveral está vinculado a la hierba, cabellera de la tierra, y por ende a la vegetación, cuya imagen se parece a las plantas alimenticias. También la cabellera se considera una marca distintiva de la mujer, soltarla frecuentemente es signo de disponibilidad, implica asimismo un aire de seducción[118].

Rasgo muy característico de la belleza femenina para los árabes es vincular la cabellera a la palmera. El poeta preislámico Imrūʾ al-Qays (m. 540) describe un cabello largo, negro y espeso:

> ¡Qué cabellera engalana su espalada, prieta carbón,
> espesa como racimo cargado de palmera!
> Sus bucles se alzan hasta lo alto,

(113) Stūn, M., *Yawm kāna al-rabb unṯà. Naẓariyyat al-yahūdiyya wa-l-masīḥiyya ilà l-marʾa,* tr. Ḥ. ˁAbbūd, Damasco: al-Aḥālī li-l-Tawzīˁ, 1998, p. 16. Véase también las interesantes reflexiones de R. Muñoz acerca de la figura de la *vieja* y el Carnaval, «Fiesta de origen meteorológico…», pp. 39-41.

(114) Sobre el mito de Isis y Osiris, véase Shafik, A., «El drama litúrgico en el Egipto Antiguo», *Cuadernos del Minotauro,* 5 (2007), 93-117, pp. 104-5.

(115) *Diccionario de los símbolos,* dir. J. Chevalier, Barcelona: Herder, 1986, «Granada».

(116) Véase al-Tiŷānī, A., *Tuḥfat al-ˁarūs wa-mutˁat al-nufūs,* Ŷ. al-ˁAṭiyya, London: Riyyad al-Rayyes, 1992, «el pelo», pp. 271-71 y «las nalgas», pp. 338-42.

(117) VVAA., *El fin del antiguo Egipto,* National Geographic Society, 2013, III, p. 81.

(118) *Diccionario de los símbolos,* «Caballera».

se pierden las guedejas, entre prendidas y sueltas…[119]

La poesía islámica conserva este símil. Para dar un ejemplo, ˤUmar ibn Abī Rabīˤa (m. 93/711), además de sorprender a algunas mujeres sin velo durante la época de peregrinación[120], época perfecta de sus conquistas amorosas, recoge la imagen de sus predecesores:

Suelta un pelo negro y abundante bien trenzado,
espeso como racimo enmarañado de palmera[121].

Las distintas fuentes sobre la mujer en la literatura árabe resaltan otro ideal de belleza femenina: grandes nalgas. Mujeres de esta naturaleza exciten el deseo sexual y lascivia entre los hombres, frente todavía a otras más hermosas que tienen nalgas y caderas flacas *(rasḥāˀ, masḥāˀ)* o medianas. A las nalgas se las designaban decenas de nombres con su rico séquito de adjetivos, debido principalmente a la influencia del camello y del caballo en la perspectiva del beduino hacia la mujer[122]. Sobre las corpulentas caderas escribe ˤAmr b. Kulṯūm (m. 600), un poeta preislámico:

Unas caderas *(maˀkama)* que no caben por la puerta,
una cintura que me ha tornado el seso[123].

De igual modo, en la poesía amatoria de ˤUmar ibn Abī Rabīˤa, es muy frecuente la siguiente descripción:

[Un mujer] con piernas corpulentas *(jadil al-sūq),*
y con nalgas opulentas y lisas *(ruŷŷaḥ, nāˤimāt al-ḥaqāˀib)*[124].

(119) Al-Zūzanī, *Šarḥ al-muˤallaqāt al-sabˤ,* Beirut: Dār Ṣādir, 1958, p. 22 (tr. esp. de los poemas, *Las muˤallaqāt: Antología y panorama de Arabia preislamica,* tr. F. Corriente Córdoba, Madrid: IHAC, p. 73).
(120) *Dīwān,* coment. Y. Šukrī Faraḥāt, Beirut: Dār al-Ŷīl, 1992, pp. 78-80.
(121) *Ibíd.,* p. 208.
(122) Sobre el particular, véase ˤAbd al-Karīm, J., *al-ˤArab wa-l-marˀa. Ḥafriyya fī l-isṭīr al-mujayyam,* Beirut: Muˀassasat al-Intišār al-ˤArabī, 1998, pp. 214-220.
(123) Al-Zūzanī, *Šarḥ al-muˤallaqāt,* p. 121 (tr. *Las muˤallaqāt,* p. 112).

4. Conclusiones

De todo lo anterior se podría inferir que al-Nawrūz en sus orígenes compagina herencias diversas, cuyas costumbres ancestrales tendentes a la diversión y al desenfreno (comunión con una naturaleza sin barreras de clase social, emblemas oficiales y cultura dominante, uso de máscaras y disfraces, disfrute de los sentidos y la risa liberadora, etc.) acabaría triunfando gracias a su pujanza popular. La celebración de al-Nawrūz suponía una válvula de escape para el hombre medieval, tan exaltada por el pueblo cuan cuestionada por la radicalidad de las autoridades religiosas. De hecho, sus edictos llegaron a condenar y echarla al olvido.

Respecto al occidente islámico, si bien los musulmanes andalusíes participaban en la celebración de las fiestas cristinas era extraño que, dada su vecindad y proximidad de los reinos cristianos y europeos, dueños de una rica tradición carnavalesca, no hubieran recibido influencia más significativa. Baste recordar a Juan Ruiz, arcipreste de Hita, cuyo *Libro del buen amor* recoge lo cotidiano del Carnaval de finales del s. XIII y mediados del s. XIV, en tierra hispana(125)

(124) *Dīwān*, p. 52.

(125) Ladera Quesada, M. Á., *Las fiestas en la cultura medieval*, Barcelona: Areté, 2004, pp. 42-9, esp. 43; Shafik, A., «Análisis semiológico de una representación de moros y cristianos en Jaén: *Hechos* del condestable Iranzo», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, (2012), n.º 40, en prensa.

NOTAS Y COMENTARIOS

EL *RAP* ARGELINO O LAS LENGUAS SACUDIDAS: UNA VISIÓN DE LA SOCIEDAD A TRAVÉS DE LA MÚSICA Y DE LAS LETRAS*

Mohamed MEOUAK **
Universidad de Cádiz

BIBLID [1133-8571] 20 (2013) 251-263

Introducción(1)

Los fenómenos más llamativos en materia de globalización cultural tocan el mundo de las industrias del espectáculo, y más concretamente el ciné y la música. Es sobre todo la música que ejemplifica a la vez los procesos de

---

* Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación del MICINN "Dialectos y sociolectos emergentes en el Magreb occidental", con referencia FFI-2011-26782-C02-02.

** E-mail: mohamed.meouak@uca.es

(1) Cuando hablamos de "lenguas sacudidas", nos referimos al árabe dialectal argelino, al francés, al italiano y al inglés en contacto y formando así un lenguaje que a veces parece a un volcán a punto de explotar. Pero no hay que olvidar que en Argelia, existe también una música *rap* expresada en cabilio (variante del amazige) con grupos, estilos y textos propios.

referencia común de generación (“Rock Generation”) a nivel planetario y de mezcla transcultural (“World Music”). Desde un punto de vista histórico, estos datos que no son recientes ya que el jazz, la rumba o el charlestón jugaron en su época un papel similar. Pero estos cobran más protagonismo debido a la velocidad de transmisión y de generalización que ofrecen las nuevas tecnologías de la comunicación mediante los CD, cadenas de televisión por satélite e Internet. La territorialización de las expresiones simbólicas llega a ser cada vez más problemáticas, y de hecho, impulsa nuevos códigos de referencia modalidades de definición de la actividad artística. De allí, lo que se identifica con lo local, en el plano cultural, se extiende a comportamientos y producciones que dependen a la vez de la territorialización perceptible y con significados relativos. Así que encontramos detrás de esta determinación que se presenta entorno al lugar o al espacio real, una combinación de signos lingüísticos o artísticos peculiares. Pero esto nos devuelve a actores sociales que tienen una identidad común en términos étnicos, de linajes o de espacios poblados. Finalmente, advertimos el lector que nuestro estudio constituye simplemente un esbozo pero que pese a su brevedad puede ayudar a entender, como punto de partida, uno de los eventos culturales más profundos experimentado por la sociedad argelina desde finales del siglo XX(2).

El *rap* argelino o el espacio social mestizado

Argel es sin lugar a duda la capital mediterránea la más “parabolizada” con más del 90% de la población enganchada a la gran multitud de satélites, y la mayor parte del país, cerca del 60%, está conectada a las imágenes que llueven del cielo. De hecho, los modos de percepción del universo social de los otros y de sí mismo por parte de los Argelinos, y más concretamente, de la franja la más joven y la más expuesta y sumisa a los mensajes audiovisuales son esenciales. Por otra parte, sabemos lo que representa esta juventud tanto a nivel demográfico como por su papel en los movimientos sociales. Cuando una sociedad se da a ver a través de sus prácticas y actos de manera diversificada, tenderá a representarse en sus discursos en una perspectiva uniforme y consensual ¿Como se crean las representaciones y las prácticas simbólicas en

(2) Sobre las músicas étnicas, sus variantes y sus raíces, ver las observaciones etnomusicológicas de Aubert, 2001, chap. 1; acerca del *hip hop*, leer Béthune, 2003, chap. 1.

los jóvenes argelinos de hoy? En vez de mirar hacia caracterizaciones esencialistas y uniformes, nos ha parecido más eficiente observar las expresiones de jóvenes, mediante la canción, para dar cuenta de las diferentes configuraciones de dichas representaciones. A partir del ejemplo de un género musical como el *rap*, intentaremos mostrar como los marcos de expresión, pueden traducir unos objetivos simbólicos diferentes en ciertos casos y en otros, favorecer relaciones entre motivos consensuados y valores proclamados(3).

En lo que refiere al *rap* en Argelia, no se trata sólo de imágenes, de efectos de seducción o identificación a través de los mensajes o de los contenidos sociales, pero más bien de maneras de definirse y de concebir las relaciones y el mundo social real en los que se mueven los individuos. Al igual que en los países africanos subsaharianos, el *rap* ha tomado sus raíces en las prácticas de la escucha y de prestación musical en Argelia a principios de los años 1990. Su nacimiento, sobre todo en Argel y más tarde en otras ciudades del país, coincidió con el principio de las convulsiones políticas y sociales que sacudieron Argelia a lo largo de todo el decenio. A finales de los años 1980, algunas parodias de *rap* daban cuenta del interés de los jóvenes por este género musical. Es el caso de *Sarwal lūbiya* ("pantalón muy ancho") de Hamidou que consiguió, entre otros logros, hacer un ejercicio de mimetismo a distancia que indicaba que la adopción del *rap* estaba ya en una fase de integración avanzada. Algunos grupos nacen en el seno de encuentros privados a principios de los años 1990. Es el caso de *Intik* (= "impecable"), *Hamma Boys* (que sacan su nombre de un barrio de Argel) y *M.B.S.* (= "Micro brise le silence" / "El micro rompe el silencio") del barrio de Hussein-Dey, en Argel. Al mismo momento en Orán, deux DJ, Chemsou y Kada, crean el grupo *Deep Voice* que se dará a conocer a partir del año 1992 en el "Centre culturel français"(4).

El movimiento está lanzado y, a pesar del terror que marcó Argelia hasta el final del decenio de los 90', el número de grupos crecerá de forma exponencial. En un universo preso socio y culturalmente, estos grupos actuarán en el principio en círculos privados muy cerrados. Las primeras cintas

(3) Ver las observaciones de Lamchichi, 2000, 57-61 acerca de las situaciones ambiguas y de malestar profundo entre buena parte de los jóvenes argelinos y sus deseos de formar parte del mundo actual (globalización *versus* tradición).

(4) Leer el resumen útil de Hafiz, 2001, 62-63 sobre el *rap* en Argel y sus suburbios.

producidas a partir de 1997 por *MBS* e *Intik* ofrecen una visibilidad creciente a los primeros grupos y proporcionan con la organización de algunos conciertos y mini-festivales una cierta emulación que se traducirá por la fundación de decenas de formaciones en todas las ciudades: *B.L.D.*, *K2C*, *Love Life*, *D Men*, *K Libre*, *Mana*, *B.A.M.* (= "brigade anti-massacre" / "brigada anti-masacre"), *B.T.R.* (= "bouge ton rythme" / "mueve tu ritmo"), *City 16*, *RapAttack*, *H.D.F.* (= "*ḥūma* danger fatal" / "barrio peligro fatal"), *Les Messagères*, *Two Pass* en Argel; *Ganja*, *Double Canon*, *Raprocket* en Annaba; *Sans frontière*, *R.B.F. 31*, *Talisman*, *T.O.X.* (= "Theory Of Xistence" / "teoria de la existencia"), *Vixit*, *The Commission*, *Saalik* en Orán; *C.J. Street*, *PsyK3* en Sidi Bel Abbès; etc. Después de una fase reactiva de multiplicación de grupos, llegará una fase de elaboración de identidad musical cada vez más orientada hacia la profesionalización del medio. Grupos como *Intik* y *MBS* empiezan a producir discos en Francia y se verán así frente a las escenas del *hip hop* francés. Varios grupos, sobre todo mediante programas de radio y conciertos, se integran en el paisaje musical de los jóvenes argelinos, a pesar de que el *rap* sigue siendo ante todo un género generacional marcado para los 15-20 añeros[(5)].

Principales rasgos del *rap* argelino: expresión de los eventos de la vida cotidiana

La historiografía del *rap* como movimiento social que a partir del final de los años 1970 está hoy muy desarrollada. Podemos notar algunos rasgos comunes significativos como por ejemplo el hecho de que el *rap* nace en situaciones críticas y, en la mayoría de los casos, en espacios urbanos estigmatizados como lo son los barrios populares y los suburbios; el *rap* inaugura nuevas modalidades musicales: maneras de hacer música y formas de construir una estética musical peculiar; y el *rap* puede ser considerado como un instrumento político-social de gran calado. Transmite de manera firme valores e ideas de mejora social que no toman en cuentan, en su enunciación, los protocolos eufemísticos. Además, podemos considerar que el *rap*, debido a su generalización, difunde una cierta marginalización estilística para abrirse mejor a lo universal incluso si las culturas de los jóvenes son una especie de metáfora

(5) Para una visión general de las músicas de Argelia en un mundo globalizado, véase Suzanne, 2009, 13-18.

de un contexto preciso, vías múltiples de comunicación transnacional que se establecen y hacen que los jóvenes, en sitios muy alejados los unos de los otros, se identifiquen con estilos idénticos. La comparación de estos estilos no va más allá de lo simbólico pero su proceso de apropiación por la misma juventud produce en cada lugar culturas diferentes. Este último punto va en contra de ideas de algunos teóricos que piensan que las culturas de los jóvenes son simplemente una vía de homogeneización a escala planetaria(6).

Más que otra expresión contemporánea, el *rap* en Argelia aparece como una de las primeras formas de creación y de consumo culturales enteramente moldeada por los medias supranacionales (televisión, radio música grabada). Lejos de traducirse por simples efectos de moda, visibles a través de género musical, vestimenta, hábitos y usos de consumo concretos, este origen pone en marcha comportamientos, modos de representación del mundo y de sí mismo que unen a la vez raperos argelinos y sus homólogos del mundo y les hacen diferentes. El desarrollo rápido y cuantitativo conseguido por el *rap* fuera de la capital Argel, como por ejemplo en Orán, Annaba, Tremecén o Constantina, vuelve a introducir formulaciones locales en el seno mismo de lo que representa una de las manifestaciones de la globalización mediática a través de algunos signos: acentos dialectales, sonidos musicales locales, algunos vestidos típicos, etc.) y de hecho, se distingue de modelo nacional cuyo referente es Argel. Estas posturas son perceptibles en las prácticas y los compartimientos culturales de los grupos de *rap*, los conjuntos de música *tecno* que evolucionan en estructuras elásticas, más o menos autónomas respecto al entorno exterior. En realidad, lo que hace difícil el desarrollo del movimiento *hip hop* en Argelia, y quizás en todo el Tercer Mundo, es la ausencia de verdaderos espacios de invención, de territorios donde podría elaborarse una clara cultura del margen (“outsiders”). Observamos que el movimiento *hip hop* se queda más bien como una cultura exclusivamente mediatizada y en su mayoría como hecho cerrado (lecturas de revistas, escucha de CD, sesiones de videos, etc.) que una cultura realmente vivida como en el espacio público. De ahí, el carácter algo virtual y bastante

(6) Sobre la génesis del movimiento *hip hop* y del *rap* en Argelia, véase el resumen de Boumedini & Dadoua, 2009, 141.

utopista de dicha cultura en Argelia[7].

En los hechos, esta cultura *hip hop* en Argelia funciona notablemente como una red dentro de redes de interrelaciones sociales. Se manifiesta como red propia en contadas ocasiones como en galas y festivales. Es al mismo tiempo una cultura total por su objetivo ético y estético y una cultura del instante por sus manifestaciones en el espacio público. Se formula a través de una puesta en conformidad total de todas las formas de visibilidad sociales: indumentaria, consumo, lenguajes, actitudes individuales o grupales. Sin embargo, esta situación no es nunca definitiva o permanente pero más bien esporádica: un grupo no dura más de cuatro o cinco años si exceptuamos los profesionales. Todo esto tiene como consecuencia de relativizar el peso de la cultura compartida a partir de la imposición de normas y comportamientos específicos. En Argelia, podemos observar algunos síntomas de una profunda inversión simbólica. Son en algunos casos, los fenómenos en donde el *rap* es percibido como medio de salir adelante, o de afirmarse desde una lejana provincia como son los ejemplos de *Double Canon* de Annaba o *Jamra* de Tremecén respecto a la doble centralidad ejercida por Argel (capital política y capital del *rap* argelino). Además de todo lo dicho, hay que destacar que en esta cultura, a medio camino entre lo interior y lo exterior, encontramos dos hechos fundamentales: un modo de alimentar los resentimientos y las frustraciones por una parte, y el deseo de expatriarse en nombre de espacios más propicios a la creación y al ejercicio más correcto de dicha música, por otra parte[8].

Con la llegada en fuerza del *rap* a mediados de los años 1990 se confirma la tendencia aparecida con la música *raï* en el transcurso de los años 1970-1980 de una apropiación instrumental de las herramientas de la modernidad tecnológica (informática, material de reproducción audiovisual, etc.) que parece borrar, en cierta medida, los conocimientos tradicionales transmitidos en la lógica de las tradiciones musicales locales o europeas que encontramos en el proceso largo y lento del dominio de la instrumentación, la gestión de las dificultades ligadas al perfeccionamiento vocal o instrumental, el aprendizaje de la memorización de los textos, etc. En cierta medida, el *rap* participa de esta

(7) Virolles, 2007, 55-56 afirma que el *rap* argelino sería el más importante dentro del espacio árabe-musulmán.

(8) Por ejemplo, véase Virolles, 2007, 57-59.

democratización "por defecto" quien corresponde al déficit estructural e institucional en materia de aprendizaje y de promoción de la actividad musical. Esta constatación puede ayudarnos a entender el *rap* como una emanación de nuevas actitudes de cara al mundo y a la gestión social de la definición de sí mismo en los medios de la juventud urbana. En el fondo, el *rap* no expresa algo invisible si no coge forma conforme sus practicantes y sus públicos le den cuerpo y alma desde la imaginación(9).

El *rap* se organiza sólo en el seno de estructuras de ocio y del mercado musical. De hecho, observamos que rompe con el concepto a veces bien anclado de cultura comunitaria y familiar. Esta revolución es simultánea de modalidades de ocupación del espacio urbano. Esto corresponde a los modos de sensibilización, de aprendizaje y de creación de los grupos de *rap* así como de los cambios en la gestión y la producción de lo festivo. Todo esto se traduce por el paso de la sala común a la tienda, y de la tienda al alquiler de la sala de fiesta; de la organización colectiva a la organización individual de la fiesta. Respeto a otros géneros musicales, el *rap* se distingue en los modos de adaptación y gestión del arte musical:

a) por el dominio de las modas tecnológicas de producción y de ampliación de las sonoridades musicales.
b) por el estudio coherente de la escucha y de la restitución.
c) por la polivalencia de actores: uno puede ser cantante, músico, corista, encargado del sonido, etc.

A partir de estos datos, no podemos limitar una actividad artística a estos simples elementos sociológicos o contextuales. El esfuerzo de escritura, de investigación musical son igual de importantes que la reivindicación del discurso y del testimonio. Hay que reconocer que hoy por hoy, numerosos grupos optan por ir en esta dirección e intentan ser exigentes con la escritura de sus textos y la calidad de su música.

Apuntes sobre los temas recurrentes y el estilo de los textos

El *rap* se generaliza al margen del movimiento político y partidista, fruto

(9) Sobre las relaciones interpersonales de los jóvenes en los suburbios de grandes urbes y su conexión con el deporte y el género *hip hop*, véase un ejemplo interesante en Lapassade, 1993, 53-58.

de la abertura democrática que toma forma en Argelia, a principios de los años 1990. En su primitiva formulación, se concentra en los hechos más emblemáticos, y lo que domina es la transcripción de una injusticia cotidiana perceptible en todos los recovecos de la sociedad. Podemos ver un ejemplo claro de esta atmósfera de injusticia y abusos de poder (*hugra* en árabe argelino) a través de una canción de *Double Canon* grabada en su álbum "Kondamné" en 1998 y que damos a continuación[10]:

Ǧāt l-braya l-dār	La carta llegó a casa
L-yum yā ṣaḥbī	Hoy, amigo mío
Balī rahūm yaʕaytulak	Me parece que te llaman
Flan wuld flan	Un tal hijo de un tal
Arwāḥ lə-bīrū	Ven al despacho
*F əl-**central***	En la comisaria de policía
El-siluna yastana fik	El calabozo te espera
*Ǧīb l-**karta national***	Trae el DNI
Makan lā atḥīr	No tienes que extrañarte
Ū tgūl waš dart	Y preguntarte lo que has hecho
Kondamné	Condenado
Liste rouge	Lista roja

Existe una cierta unidad temática de las canciones por lo que describen como por lo modos de designación de los hechos. Para hablar de la corrupción, suelen utilizar términos simbólicos que pueden impactar al oyente, al público: *T.O.X.* habla del "Algeriano Escobar", *Double Canon* refiere a la "Kamora", *B.L.D.* usa el topónimo de "Rapcity", etc. La crónica de una vida llena de desilusión y fracasos se conjuga en canciones que optan por una meta enunciativa fuerte, lo que explica el uso mayoritario del árabe dialectal: Tox, *kunak **fort** !* (= "¡sea fuerte!"), MBS, *imšī talʕab !* (= "¡vete a jugar!"), etc.

De manera general, en los temas escogidos en las canciones, lo político ocupa un sitio privilegiado a través de la mediación cultural básica que suelen transmitir la televisión y los títulos de la prensa nacional. Al igual que el *rap* en

(10) Sobre la fundación y la trayectoria del grupo *Double Canon* de Annaba, ciudad situada en la costa este de Argelia, véase Virolles, 2007, 56-57.

sus formas occidentales, encontramos un uso de modos de expresión fragmentarios que se traducen por una alta frecuencia de imágenes en flash. En esta modalidad, hay una voluntad clara de mostrar expresiones sociales del profundo malestar cotidiano y de las dificultades socio-económicas. Los textos cantados están basados en vivencias personales, experiencias duras que, mediante su efecto polifónico, suscita una especie de enunciación colectiva, un "nosotros" implícito, así como el uso de un estilo dominado por las figuras metafóricas. Finalmente, en un plano lingüístico, encontramos en el *rap* modos de expresión concretos: alternancia de códigos (mezcla de lenguajes estándar y dialectal del árabe, o del árabe dialectal y del francés) de tipo conversacional. También, hay que destacar el uso frecuente de denominaciones extranjeras que marcan a menudo la filiación musical y el espíritu *hip hop* (nombres de grupos, títulos de canciones, etc.). Veamos un ejemplo escogido al grupo *Double Canon* que tiene una canción realmente significativa de las mezclas realizadas en la elaboración de las letras. A pesar de una apuesta por usar, en principio, sólo el árabe argelino, el texto está redactado en dos idiomas, en árabe dialectal y en francés[11]:

Mā nġanīš ***en français***	No canto en francés
Ū ngulak ḫaṭir	Voy a decirte porque
Double Canon ntaʕ l-šaʕb	Double Canon pertenece al pueblo
Jami[12] *kān ntaʕ la-tšatš*	Nunca ha practicado la "tšatš"[13]
Maʕmul llī ʕayšīn fi Algeria	Se dirige a los que viven en Argelia
Llī karhu had lə-ḥyat	Los que no soportan esta vida
Llī ṣufraw f hād addənia	Los que sufren en este mundo
Ū anā nšarǧi[14] *rrap*	Yo, cargo el rap

(11) Sobre los prestamos al francés observados en gran cantidad en el *rap* argelino, véase Trimaille, 1999, 84-85, y los datos más recientes en Boumedini & Dadoua, 2009, 143-146 sobre las distintas categorías de prestamos del francés a partir del estudio de algunas canciones de *T.O.X.*, *M.B.S.* y *Double Canon*.

(12) *Jami* es el adverbio francés arabizado "jamais" (= "jamás").

(13) *Tšatš* es la palabra del argot francés "tchatche" que refiere a una persona que habla mucho o que tiene mucho pico.

(14) *Nšarǧi* es el verbo francés arabizado "charger" (= "cargar") conjugado a la primera persona del singular.

Kīmā ***neuf millimètre*s**	Como una nueve milímetro
Balle après balle	Bala tras bala
Double Canon iwəlli ***maître***	Double Canon se vuelve el amo

Un último ejemplo tomado al mismo grupo, *Double Canon*, nos revela esta idea de no cantar en otra lengua que no sea el árabe, afirmando además que sería la lengua a través de la cual uno disfrutaría más (*lə-rāb bəl ʕarbiya*):

Anā yā ṣḥaybi	Yo, amigo mío
Miš məl aʕbad hāḏiya	No soy como esta gente
Ḥāğa waḥda bi ʕiniya	Tengo sólo un objetivo
Nḥab nšiḫ bəl ʕarbiya	Me gusta pasarlo bomba en lengua árabe
Kull lila ***yeah***	Cada noche **yeah**
Nšiḫ anayā bəl ʕarbiya	Me lo paso bomba, yo, en lengua árabe

Consideraciones finales

Grito de cólera y de celebración, el *rap* ha llegado a ser en veinte años la banda sonora de una juventud en busca de una nueva identidad gracias al empeño de algunos apasionados. Censurado, boicoteado por las radios, el *rap* debido a su constante renovación y su frescura, puede imponerse como una verdadera alternativa musical frente a una música popular formateada y a menudo vacía de todo contenido. Ofrece la expresión directa de las incertidumbres de este principio de siglo XXI. Esta “tchatche” fuerte y poética llega a representar una especie de antídoto contra cualquier discurso prefabricado y destilado por las instituciones. De Cuba hasta Argelia, pasando por Polonia, Japón, África subsahariana o Canadá, se ha extendido y se ha impuesto como el último medio de expresión libre de toda una juventud. Además, observamos que desde un punto de vista artístico, varios músicos de jazz como Steve Coleman, Erik Truffaz ou Branford Marsalis han integrado a raperos en sus bandas, visiblemente interesados por su trabajo rítmico y sus capacidades de improvisación. Después de un largo periodo de aceptación, vemos que el *rap* conoce la consideración por parte de músicos como un género musical importante. Sin embargo, conviene señalar que a pesar de multitud de mestizajes, el *rap* sigue guardando sus rasgos en cuanto a música y escritura por una parte, y visión crítica hacia la sociedad por otra parte. Incluso si a primera

vista, el *rap* parece fácil en su praxis, está abierto a los que saben desgranar su imaginación en el molde rígido de la rima y del ritmo, a los cronistas sociales que saben contar toda un vida en un sólo texto, toda una emoción o el sufrimiento de una cara en una rima. Quizás por todo esto, el rapero, que esté en Argelia o en otro lugar del planeta, sea el "griot" (especie de poeta-músico africano) de los tiempos modernos.

***

BIBLIOGRAFIA

AUBERT, L. 2001. *La musique de l'autre. Les nouveaux défis de l'ethnomusicologie*, Genève, Georg éditeur-Ateliers d'ethnomusicologie.

BÉTHUNE, C. 2003. *Le rap: une esthétique hors la loi*, Paris, Autrement.

BOUMEDINI, B., DADOUA, H.N. 2009. "Catégories d'emprunt dans la chanson rap en Algérie: l'exemple des groupes *T.O.X.*, *M.B.S.* et *Double Canon*", *Synérgies Algérie*, 8, 139-147.

HAFIZ, M. 2001. "La musique à Alger, le regard d'une nouvelle génération", *La pensée de midi*, 1/IV, 60-64.

LAMCHICHI, A. 2000. "Les jeunes Maghrébins, entre rhétorique islamiste et contraintes de la mondialisation", *Agora*, 19, 57-70.

LAPASSADE, G. 1993. "Le défi et la compétition dans le hip hop", en *Le rôle du sport dans l'intégration sociale des jeunes*, Paris, Institut de l'enfance et de la famille, 53-60.

SUZANNE, G. 2009. "Musiques d'Algérie, mondes de l'art et cosmopolitisme", *Revue européenne des migrations internationales*, 25/II, 13-32.

TRIMAILLE, C. 1999. "Le rap français ou la différence mise en langues", *Lidil*, 19, 79-98.

VIROLLES, M. 2007. "De quelques usages du français dans le rap algérien, l'exemple de « Double Canon »", en *Le Français en Afrique*, en *Revue des réseaux des observatoires du français contemporain en Afrique*, 22, 55-69.

ORIENTACIÓN DISCOGRÁFICA (1997-2001) Y PÁGINAS WEB[15]

B.L.D.
2000. *Dark Side*. Argel, Éditions Soli Music.
CITY 16
2000. *Asma'*. Argel, Éditions Soli Music.
2000. *Nouvela*. Argel, Éditions Soli Music.
CONSTATRAP
1999. *Adra*. Constantina, Éditions Ouarda Phone.
DOUBLE CANON
1998. *Gangsta Rap*. Argel, Éditions SKS.
1998/1999. *Kondamné*. Argel, Éditions Soli Music.
2000. *Kanibal*. Annaba, Éditions SKS.
HOOD KILLER
1999. *Fi man ǧāt ?* Annaba, Éditions SKS.
1999. *Kartia*. Argel, Éditions Soli Music.
INTIK
1998. Argel, Éditions Gamma.
2000. *Intik*. Argel, Éditions Gamma.
JAMRA
2001. *Guerre des ombres*. Orán, Éditions Lazer.
LOTFI (grupo DOUBLE CANON)
1999. *Lakamora. Mafia politique*, I, Annaba, Éditions SKS.
2001. *Break Dance*. Argel, Dounia.
M.B.S.
1997. *Aouama*. Argel, Éditions Prestige.
1999. *Le micro brise le silence*. Argel, Éditions Prestige.
2001. *Wellew*. Argel, Dounia.
OULED EL BAHIA
2000. *Rap ray*. Orán, Éditions Pop d'Or.

(15) Es evidente que en este apartado no pretendemos dar listas exhaustivas ya que el movimiento *rap* / *hip hop* y la creación de grupos avanzan a una velocidad de vértigo realmente imposible de seguir. Esta lista ha sido elaborada gracias a nuestras investigaciones en Argelia a lo largo de estos últimos años.

RAPROCKET
1999. Annaba, Éditions Rahmani A.
T.O.X.
1999. *Oranderground*. Orán, Lazer Productions.
2001. *Gīr hak*. Éditions Studio Redson.
www.rap-algerien.com
tox31.blogspot.com

CONMEMORACIÓN DEL XIII CENTENARIO DE LA LLEGADA DEL ISLAM A EUROPA (711-2011)

La Redacción de *AAM*
Universidad de Cádiz

BIBLID [1133-8571] 20 (2013) 265-267

Se celebró en Cádiz con motivo del decimotercer centenario de la arribada en 711 de Ṭāriq ibn Ziyād a nuestras costas el *Congreso Internacional en Conmemoración del XIII centenario de la llegada del Islam a Europa* que, con el lema de *La aportación del Islam a la construcción de Europa (711-2011)*, tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz durante los días 12 y 13 de diciembre de 2011.

El congreso reunió especialistas en historia, filología, antropología, sociología, etc., en torno a una reflexión sobre la realidad islámica de Europa, tanto en su aspecto histórico como actual, que pusiera en valor su aportación a nuestra cultura que ha contribuido a la construcción de una identidad europea sin exclusiones religiosas ni étnicas.

Abrió el Congreso su presidente de honor el profesor MAHMUD ALI MAKKI, máximo representante del hispanismo egipcio, catedrático de árabe de la Universidad de El Cairo, miembro de la Academia de la Lengua Árabe de El Cairo y de la Real Academia de la Historia de Madrid, con unas *Palabras inaugurales*. El reconocido arabista, catedrático emérito de la Universidad Autónoma de Madrid, académico de la Lengua Árabe de Ammán e hijo Predilecto de Andalucía 2010, profesor PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ, disertó sobre el tema *Una visión polifónica de al-Andalus*, seguido de Dª AMPARO SÁNCHEZ ROSELL, Presidenta del Centro Cultural Islámico de Valencia (CCIV),

con el tema *La mujer en el Islam: perspectiva histórica. Feminismo islámico. La mujer musulmana en Europa*; Dª CHERIFA BEN HASSINE, presidenta de la Asociación de Mujeres Musulmanas *Annur*, Profesora de la Cátedra *Tres Religiones* de la Universidad de Valencia y miembro de la Asociación Interreligiosa de Mujeres *SOPHIA* con el tema *La aportación de las mujeres al mantenimiento del Islam en Europa*; Dª NDEYE NATALIA ANDÚJAR , profesora de Cultura y Religión Islámicas de la Universidad Camilo José Cela y vicepresidenta de Junta Islámica Catalana, *El auge del feminismo islámico en Europa: obstáculos, aportaciones y alianzas*; D. JUAN FERREIRO GALGUERA , Catedrático de Derecho Eclesiástico de la Universidad de La Coruña (UDC) ex Subdirector General de Coordinación y Promoción de la Libertad Religiosa en el Ministerio de Justicia, *El Islam en Europa. Los nuevos musulmanes europeos. El Islam y el equilibrio en Europa*; RICARDO ALBERT REYNA, profesor del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales de la Universidad Autónoma de Madrid, *Condicionantes de un diálogo islamo-cristiano en la Europa del s. XXI* (que publicamos en este nº 20 de AAM); y Dª MAGDA MAHMOUD-MAKKI HORNEDO que disertó sobre el tema *El Islam y la identidad europea*. El Congreso se cerró con el Taller *Cultura y Desarrollo: Convergencias de aplicación al tema islámico.* a cargo de D. SEGUNDO TERCERO IGLESIAS, de la Fundación IEPALA (Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África).

Para su celebración se contó con la financiación de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) y de la Fundación IEPALA, y colaboraron también en su organización el Grupo de Investigación LESOAB (Lenguas y Sociedades Árabes y Bereberes) y el Vicerrectorado de Proyección Social, Cultural e Internacional de la UCA.

Cartel del *Congreso Internacional en Conmemoración del XIII centenario de la llegada del Islam a Europa* diseñado por José María Sánchez Díaz (jm.boceto@gmail.com)

IN MEMORIAM MAḤMŪD ʿALĪ MAKKĪ

Federico CORRIENTE

BIBLID [1133-8571] 20 (2013) 269-272

No es tarea agradable la de escribir la necrológica de un maestro ejemplar y abnegado, un amigo a sol y sombra, casi un padre adoptivo que nos abrió las puertas más importantes del oficio, en momentos en que éstas, entonces como de nuevo ahora, no hacían sino cerrarse para los que, ingenuamente y a pesar del entorno desfavorable, querían ser humanistas y orientalistas.

Trabajador infatigable, lo conocimos ya, como luego casi siempre, inclinado sobre su mesa del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, en el Madrid de fines de la década de los 50, y así siguió el resto de su vida, más tarde por distintos países árabes e hispánicos, incluso cuando problemas de visión le dificultaban mucho llevar a cabo su inmensa labor, que abarcó simultáneamente la cultura de Alandalús y Norte de África, y el estudio y traducción al árabe de obras fundamentales de la literatura española e hispano-americana. No es necesario decirlo: no recibió galardón alguno por tales desvelos, uniéndose así a la brillante y escueta pléyade de los que no fueron premiados porque no lo procuraron con suficiente ahínco, convencidos de que no es honor el que da el favor.

Sobre esa misma mesa encontró tiempo durante tres cursos para atender nuestras consultas, corregir redacciones, incluso la prosodia de ingenuos poemas, con todo lo cual intentábamos asimilarnos en la medida de lo posible a las capacidades ideales del arabista, sin que nunca le fatigara una labor tan ardua como desinteresada, y de cuyo total éxito era probablemente escéptico, como de empresa imposible, y sin embargo no lo dejó jamás traslucir, de la misma manera que su pluma nunca perdonó grande o pequeño desliz nuestro de estilo

que no corrigiese, incluso minutos antes de leer una ponencia en la Academia de la Lengua Árabe de El Cairo. No se lo pudimos agradecer nunca bastante, ni siquiera en las dedicatorias de algunos libros en las que proclamamos nuestra deuda inmensa.

Tampoco es éste lugar de detallar su extenso y brillante currículum: sólo recordaremos un trabajo al que nos asoció y que vino a ser paradigma de muchas cosas del presente humanístico y arabístico de nuestro país y aledaños, a saber, la traducción del volumen II-1 de *Almuqtabis* de Ibn Ḥayyān, obra fundamental de nuestra historia, cuyo manuscrito había tenido una historia poco edificante de adquisición, desaparición y reaparición, que Maḥmūd (ya hacía años nos había obligado a llamarle así, y no Dr. Makkī) quiso obliterar con una de sus estupendas ediciones anotadas y una inmediata traducción al castellano, que me encargó con tal urgencia que estuvo lista en meses, con sus anotaciones. Luchábamos en aquellos momentos por crear un Instituto de Estudios Islámicos en el entorno de la Aljafería de Zaragoza, cosa que se lograría efímeramente, y pensamos que la publicación de dicha obra era una manera brillante de salir a la luz: hubo dificultades a cargo de los habituales celemines matacandiles, y hasta necesidad de presionar a responsables administrativos con una avalancha de correo-protesta de colegas internacionales, pero el libro salió finalmente para gozo y provecho de historiadores. Aunque diez años más tarde aquella institución prometedora y laboriosa, de brillantes frutos, fuese destruida por celos e ignorancia de tirios y troyanos, de manera ominosa para el futuro de estas labores.

Sería absurdo intentar consolarnos por esta pérdida, ni siquiera con la excusa de que el recuerdo de los sabios y buenos puede ser ocasión de que intentemos emularlos, siquiera en parte. En la preocupante trayectoria de las humanidades y cualquier forma de pensamiento reflexivo en el país y sociedad en que vivimos, ni uno ni mil ejemplos son suficientes, al parecer, para producir un despertar de tantas conciencias embotadas por el éxito de lo fácil y falso, como lo es siempre deslizarse hacia el abismo. Como dijimos en el texto que se leyó en la sesión necrológica del Instituto Egipcio:

كلمة وضعها فيديريكو كورينتي لإلقائها بمناسبة جلسة تذكار فقيد العلم والمروة الدكتور محمود علي مكي بمقرّ المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد

لَكَمْ ودّ العبد لو كان شاعراً مفلّقاً، فرثى أستاذنا رثاء لبِقاً، يخلّد اسمه وشأنه في العلم والحِلم، لولم يكن هو في غنى عن كل تخليد في جنة الخُلد، مع كوني على الرغم ممّا بذله هو من جُهْد، في تعليمي وتنويري، وتكرير معدني الحقيرِ، لم أتجاوز قطُّ مرحلة التلميذ، العاجز عن تقليد آثار الأساتيذ، مقتصراً على الافتخار بالتمسُّك بأطراف أذيالهم، دون الالتحاق بصفوف أمثالهم، فضلاً عن التطلُّع إلى محاكاة رونق أقوالهم.

فإنما علي أن أكتفي بأن أودّعه إلى أجل قريب، بسطرَيْن فقط من النظم الذي أقنعني بأنه شبه واجب على الأديب، ولأياً ما درّبني فيه، وحاول إرشادي إلى مراعيه، على أنني لم أزد أبداً على مثل ما أقوله الآن عن قلب مهيض، وعاطفة صريحة لغير مجيد القريض، مع الاعتراف بالركّة والتخوُّف، منتحلاً لأهل التصوُّف:

سلامَ الوداعِ لشيخي وقُطْبي إلى يوم لُقْيا بحَضْرة ربِّي
إذا عمَّنا فيه بحرُ الحُلولِ وأضحى التَّنائي مثابة قُرْبِ

وسقى الله ثرى لحده بالديار الأندلسية التي أحبّها أستاذنا العظيم وصديقنا الحميم، وفضّلها وزخرفها بتُحَف إنتاجه السنيّة.

"Bien quisiera un servidor ser poeta dotado para hacer una elegía apropiada de nuestro maestro, que eternizase su nombre y rango en la ciencia y la decencia, aunque él bien puede prescindir ya de ello en su eterno paraíso. A pesar de sus esfuerzos en enseñarme e ilustrarme, refinando mi vil metal, nunca pude superar la etapa del aprendiz, incapaz de imitar las obras de los maestros, confinado a preciarse de asirse a sus faldones, sin poder unirse a sus filas, no digamos ya de imitar el esplendor de sus palabras.

Debo pues conformarme con despedirme de él hasta pronto, con dos versos de la poesía que él con tanto esfuerzo me enseñó es condición del literato, intentando guiarme a sus praderas, aunque nunca pude sobrepasar el nivel de lo que ahora digo, con el corazón herido, y el sentimiento sincero de quien no domina el arte, reconociendo temeroso su imperfección, e imitando a los sufíes:

Saludo de adiós a mi maestro y guía, / hasta el reencuentro, en presencia del Señor,
Cuando nos abarque el mar de la radicación / y la distancia se convierta

en cercanía.

Dios mantenga fresca su tumba en tierras andalusíes, que tanto amó nuestro gran maestro y entrañable amigo, prefiriéndolas y adornándolas con las joyas preciosas de su producción."

RESEÑAS

CAIANI, Fabio & Catherine COBHAM. *The Iraqi Novel: Key Writers, Key Texts*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, 264 pp.

The Iraqi Novel: Key Writers, Key Texts es el quinto título de la nueva colección Edinburgh Studies in Modern Arabic Literature (http://www.euppublishing.com/series/smal), que nace con la ambición de colmar los flagrantes vacíos existentes en la producción académica sobre la literatura árabe moderna, así como de hacer llegar estas investigaciones a un público más amplio. La colección está dirigida por Rasheed El-Enany, Emeritus Professor of Modern Arabic Literature de la University of Exeter, además de miembro del Board of Trustees of the International Prize for Arabic Fiction y uno de los promotores de Euramal (European Association for Modern Arabic Literature). Se inauguraba en 2012 con *Gender, Nation, and the Arabic Novel: Egypt, 1892-2008* de Hoda Elsadda, seguido ese mismo año de *Post-War Anglophone Lebanese Fiction: Home Matters in the Diaspora* de Syrine Hout y *Sufism in the Contemporary Arabic Novel* de Ziad Elmarsafy. Ya en 2013 aparecía *The Arab Nahdah: The Making of the Intellectual and Humanist Movement* de Abdulrazzak Patel. Títulos iniciales claramente marcados por los debates en torno a la novela, el género, la diáspora y la reivindicación de la *Nahḍa*.

The Iraqi Novel: Key Writers, Key Texts busca también llenar el vacío que los trágicos acontecimientos históricos vividos por Iraq han supuesto para el conocimiento de su literatura contemporánea. La obra comienza, como no podía ser de otro modo, reconociendo la labor de los grandes críticos iraquíes, concretamente de ˁAbd Allāh Aḥmad, autor de dos obras esenciales para la comprensión del nacimiento y desarrollo de la narrativa moderna en Iraq, que de unos orígenes marcados por lo político y lo social, se adentrará con el siglo en la experimentación formal, aunque sin soslayar nunca los narradores un genuino compromiso con su

sociedad. Caiani es autor de otro ensayo importante sobre la novela árabe, *Contemporary Arab Fiction. Innovation from* Rama *to* Yalu (2007), y Cobham de numerosos artículos y traducciones sobre la literatura árabe moderna.

A diferencia de otras obras sobre el género novelístico, generalmente panorámicas, los autores de *The Iraqi Novel* proponen centrarse a fondo en cuatro escritores clave de la novela iraquí (ʿAbd al-Malik Nūrī, Gāʾib Ṭuʿma Farmān, Mahdī ʿĪsà al-Ṣaqr y Fuʾād al-Takarlī) y analizar en detalle sus textos más representativos. De paso se pretende rehabilitar a estos narradores, pertenecientes a la llamada generación de los 50, década en la que no sólo Iraq experimentó tumultuosos acontecimientos políticos sino también cambios estéticos trascendentales que desbordaron sus fronteras. Este planteamiento les permite entrar más a fondo de lo habitual en la discusión de cuestiones relativas a la caracterización, el tiempo, el espacio o la lengua.

El primer capítulo está dedicado a las primeras décadas del siglo XX, a ilustrar cómo los profundos cambios históricos en los territorios iraquíes, que de ser provincias otomanas pasaron a estar bajo mandato británico y finalmente constituirse en estado independiente, se reflejan en los pioneros de la ficción moderna. Tras el predominio indiscutible de la poesía y los grandes neoclásicos iraquíes, se plantea una correspondencia entre el surgimiento de la ficción y la nación, remontándose a tres textos de corte histórico ineludibles para entender la génesis de la moderna ficción iraquí, *al-Riiwāya al-īqāẓiyya* (1919) de Sulaymān Fayḍī, *Ŷalāl Jālid* (1928) de Maḥmūd Aḥmad al-Sayyid y *al-Duktūr Ibrāhīm* (1939) de D̲ū al-Nūn Ayyūb.

El capítulo segundo está centrado en la narrativa breve experimental de Nūrī, autor que no ha recibido la atención crítica merecida. Entre sus influencias destacan tanto al pionero del realismo social D̲ū al-Nūn Ayyūb, como el *Ulises* de Joyce. Se le atribuye el ser uno de los introductores de la corriente de conciencia y del monólogo interior en las letras árabes contemporáneas. Su innovadora producción literaria se fraguó en unos años en los que escritores y artistas proliferaron en Iraq, dando lugar a innovaciones históricas.

El tercer y cuarto capítulo están dedicados a Farmān, autor de *al-Najla wa-al-ŷirān* (1966), considerada el auténtico debut de la novela iraquí, pero que tampoco ha recibido la atención crítica de la que es merecedora. *Al-Najla wa-al-ŷirān* es una sofisticada novela coral de corte realista y con tintes de género negro, situada en los barrios populares de Bagdad durante la segunda guerra mundial. Desde su exilio ruso, Farmān siguió utilizando en el resto de su producción las

mismas estrategias narrativas y una manera de reflejar la sociedad iraquí rayana en lo documental, hasta su última novela *al-Markab* (1989).

Los capítulos quinto y sexto están consagrados a la obra de Ṣaqr, que se caracteriza por el uso de sofisticadas técnicas narrativas (especialmente en los diálogos) y por una depurada lengua. Se dedica una atención privilegiada a *al-Shāṭiʾ al-thānī* (1998), cuyos acontecimientos, como ocurre en gran parte de su obra, se sitúan en Basora. Ṣaqr, que se ha reconocido deudor de Nūrī, ha reflejado en sus textos, muy cinematográficos, la guerra y la violencia como elementos constitutivos de Iraq en las últimas décadas desde el acenso al poder de Saddam Hussein y el inicio del conflicto con Irán.

Capítulos séptimo y octavo están consagrados a quien sin lugar a dudas es el gran novelista iraquí, Fuʾād al-Takarlī (Tekerli). Desde su primera novela, *Baṣqa fī waŷh al-ḥayāt* (1948), Tekerli se ha distinguido por su recurso a la metaficción (cuestión que se analiza a fondo en este libro). Su trayectoria novelística culmina con la que se considera su obra maestra *al-Raŷʿ al-baʿīd* (1980), en la que, como en otras novelas posteriores (*al-Masarrāt wa-al-awŷāʿ*, 1998), plantea vínculos alegóricos con la traumática historia de su país.

En el epílogo de *The Iraqi Novel: Key Writers, Key Texts* se reivindica la aportación esencial de estos cuatro narradores -y en general de la denominada generación de los cincuenta, así como de los numerosos escritores exiliados- a las letras iraquíes. Los autores han optado por el análisis a fondo de una selección escasa pero representativa de autores y textos fundamentales, sacrificando la visión de conjunto. El libro deja entrever algo de falta de coherencia, y se nota que algunos capítulos fueran artículos publicados previamente. Con todo, una magnífica recuperación de una de las literaturas árabes modernas más abandonadas, por la trágica suerte de su país.

Gonzalo Fernández Parrilla
Universidad Autónoma de Madrid

GOSCINNY, René y SEMPÉ, Jean Jacques. *Le Petit Nicolas en arabe magrébin, langue de France*. نيكولا الصغير بالدارجة، لغة فرنسا . Traducción: Abdelwahid Fayala, Amine Hamma y Jihane Madouni-Lapeyre. Coordinación: Dominique Caubet. Paris: IMAV éditions, 2013, 200 páginas.

Le Petit Nicolas (El Pequeño Nicolás), la historieta juvenil imaginada y escrita en 1959 por René Gosciny, creador de la serie de dibujos animados "Astérix y Obélix", de "Lucky Luke", "Iznogoud" y los "Dingodossiers", e ilustrada por el dibujante Jean-Jaques Sempé, ha sido traducida al árabe magrebí (dariya de Francia), y estará en las librerías a partir del mes de octubre de 2013.

Se trata de una novela o relato de ambiente escolar en el cual el tratamiento humorístico es el enfoque principal. Se encuadra dentro de la corriente literaria contemporánea de libros de humor infantiles cuyos autores quieren contagiar al lector su visión satírica de la vida. Una visión a la que contribuye en gran medida el caricaturista y humorista gráfico Sempé, uno de los grandes dibujantes franceses, colaborador de *New Yorker* y *Paris Match* y autor de más de treinta álbumes[(1)].

Las historias del libro giran en torno al personaje *Nicolas* (Nicolás) pequeño y travieso colegial francés siempre rodeado de su pandilla, amigos con nombres raros: *Alceste* (Alcestes), *Clotaire* (Clotario); *Agnan* (Agnan), *Rufus* (Rufo), *Eudes* (Eudes), etc. Juntos revolucionan el colegio donde estudian, desde los ensayos para la visita del ministro hasta la tradicional foto de escuela. Los lugares donde suceden los incidentes del libro son el barrio y la casa de *Nicolas* (Nicolás).

El protagonismo se reparte entre *Nicolas*, como personaje central, y su pandilla, la otra gran protagonista. La familia, los profesores y los adultos son personajes secundarios. Todos ellos giran en torno a *Nicolas*.

A pesar de que el libro está recreado en el ambiente de un colegio de una ciudad francesa de los años cincuenta[(2)], y a pesar de que su creador/autor falleció en 1977, *Le Petit Nicolas* sigue gozando de un enorme éxito, siendo uno de los libros más vendidos de su género. Sólo en 2012 se vendieron 500.000 ejemplares de la versión francesa. En España, por ejemplo, desde la aparición de la primera edición de la versión española en agosto de 1985, ha sido reeditado

(1) ALFAGUARA. *Guía de actividades. Próxima parada Alfaguara*. Madrid: Santillana Infantil y Juvenil, s/a.

(2) La primera edición del libro en francés apareció en 1960 en *Éditions Denoël:* GOSCINNY – SEMPÉ. *Le Petit Nicolas.* Paris: Éditions Denoël, 1960.

58 veces. La última edición disponible es la quincuagésima octava, aparecida en junio de 2013(3).

La traducción del libro *Le Petit Nicolas* al árabe magrebí, que aquí reseñamos, es la primera. Nunca ha sido traducido antes, ni a la lengua árabe ni al árabe magrebí. Todos los arabófonos de los países del Magreb y las cuatro generaciones de magrebíes residentes en Francia o franceses de origen magrebí han leído *Le Petit Nicolas* en su lengua original, el francés.

El árabe magrebí (*dariya* de Francia), con sus tres variantes: la marroquí, argelina y tunecina, es la segunda lengua más hablada en Francia después del francés y por delante del inglés. Cerca de cuatro millones de personas la utilizan a diario en Francia.

En 1999, con motivo de la firma por parte de Francia de la Carta europea de lenguas regionales y minoritarias del Consejo de Europa, la Delegación General de la Lengua Francesa y de las Lenguas de Francia (DGLFLF) reconoció al árabe magrebí como una de las 75 lenguas de Francia. Desde entonces, el árabe magrebí (*dariya* de Francia), junto al bereber/amazige, yiddish, romaní y armenio occidental, entre otros, están considerados como “lenguas no territoriales”, orales pero no escritas, en Francia.

Según un estudio del Instituto Nacional de Estudios Demográficos de Francia (INED) de 1999, el número de personas que utilizan el árabe magrebí en su vida cotidiana en Francia roza el millón de personas. Estos datos han sido corregidos por la profesora Dominique Caubet, experta en el árabe magrebí y coordinadora de la traducción de *Le Petit Nicolas* al árabe magrebí, en una entrevista aparecida en *Le Parisien* del día 26 de septiembre de 2013. La profesora Caubet considera que el INED no puede dar este tipo de estadísticas porque las leyes de Francia prohíben todo tipo de estadísticas étnicas. Según sus estimaciones, en Francia hay entre tres y cuatro millones de arabófonos que utilizan el árabe magrebí a diario.

Cabe señalar que en Francia se enseña la lengua árabe en 219 centros de secundaria. Según datos del Ministerio de Educación Nacional Francés, en 2012 había 10.177 alumnos matriculados en lengua árabe en estos 219 establecimientos.

---

(3) GOSCINNY, René y SEMPÉ, Jean Jacques. *El pequeño Nicolás.* Traducción: Esther Benítez. Madrid: Santillana Infantil y Juvenil, 2013, 144 páginas.

En Francia hay un gran debate sobre la enseñanza del árabe dialectal en los centros educativos públicos. Por una parte están los profesores de lengua árabe que no están de acuerdo con la introducción del árabe dialectal magrebí en la enseñanza reglada y se manifiestan en contra de las transcripciones del árabe en caracteres latinos. Sus reiteradas reivindicaciones obligaron en 1999 al Ministerio de Educación a eliminar la opción que tenían los alumnos de bachillerato para pasar una prueba en árabe dialectal. Y por otra parte están los defensores del uso y escritura de la *dariya* de Francia y solicitan apoyo para ello, como la profesora Caubet.

Según el estudio del INED señalado anteriormente, con datos hasta 1998, el número de padres arabófonos que hablan con sus hijos en árabe y/o árabe magrebí (*dariya* de Francia) ha descendido más del 50% en una generación en Francia.

Es la primera vez que se traduce *Le Petit Nicolas* al árabe magrebí. La traducción está compuesta por nueve historias: tres en árabe marroquí, tres en árabe argelino y otras tres en árabe tunecino.

Para que sea accesible al máximo número de lectores y, debido a la ausencia de ortografía oficial de la *dariya* magrebí en Francia, los traductores han optado por una publicación en doble grafía: una grafía árabe adaptada al árabe magrebí de Francia y una transcripción fonética en grafía latina inspirada en el lenguaje utilizado en las redes sociales (*Facebook*, sms). A modo de ejemplo, “c’est chouette!” (¡es genial!) la han traducido “!بخير” en grafía árabe y “Bikhir!” en grafía latina. O la palabra “une chaise” (una silla) la han traducido “كرسي” en grafía árabe y “kursi” en grafía latina, y la frase “l’anniversaire de Clotaire” la han traducido “عيد ميلاد السّبوعي” en grafía árabe y “3id milad Sbu3i” en grafía latina.

No ha sido tarea fácil transcribir el árabe magrebí, que no tiene ortografía reconocida en Francia, porque el árabe magrebí está reconocido sólo como lengua oral y no como lengua escrita, comenta la coordinadora de la traducción, Dominique Caubet, en una entrevista en *The Huffington Post International. Edition Maghreb*. Por este motivo los traductores, a la hora de traducir el libro, “nos hemos inspirado en el lenguaje de *facebook*, cada vez más extendido” en las redes sociales y “hemos empleado las tres cifras 7 como ح, el 3 como ع y el 9 como ق” (*The Huffington Post International*, 7/10/2013).

Otro obstáculo para los traductores ha sido la readaptación de los nombres de los personajes del libro en su versión original al árabe magrebí, conservando

su carácter arcaico, claro. Por ejemplo, "Alcerte" y "Rufus" se han convertido en "Hamid" y "Ziyad" y "Eudes" en "Antar", y el alumno malo de la clase, "Clotaire" en la versión francesa, se ha convertido en "Sbu3i". También la ciudad francesa *Bains-les-Mers*, se ha transformado en Hamamet en la versión en árabe magrebí.

Esta readaptación ha estado a punto de provocar la pérdida del nombre del pequeño *Nicolas*. Los traductores han dudado en llamarlo "Rachid" en la versión en árabe magrebí.

La traducción ha sido realizada por un grupo de especialistas en árabe marroquí, argelino y tunecino. Dominique Caubet, que a la vez es la coordinadora de la traducción, es profesora de árabe magrebí en el Instituto Nacional de Lenguas y Civilizaciones Orientales (INALCO) y Directora del Centro de Investigación y Estudios sobre el árabe magrebí (CREAM-LACNAD). Tiene varios trabajos publicados sobre la *dariya* marroquí y argelina y su influencia en el francés(4).

Abdelwahid Fayala es profesor en INALCO y miembro de CREAM-LACNAD. Ha colaborado en la obra *Les Mots du bled* (L'Harmattan, 2004), bajo la dirección de Dominique Caubet.

Jihane Madouni-Lapeyre es profesora del árabe argelino en el INALCO y es también miembro de CREAM-LACNAD. Sus líneas de investigación están centradas en el árabe argelino de Francia. En 2003 publicó un diccionario de árabe argelino-francés con 1875 entradas(5).

Amine Hamma, promotor de uno de los grupos de *rock-métal* "maRockain" está considerado como uno de los actores más importantes en la aparición de este tipo de música en la nueva escena musical marroquí. Ha traducido varios documentales y reportajes para las cadenas de televisión *Arte* y *France 5*.

Es curiosa la relación de atracción de las cuatro generaciones de inmigrantes en Francia o los franceses de origen extranjero hacia las historietas de *Le Petit Nicolas*. Probablemente porque *Nicolas* es un puro producto de la

(4) De sus publicaciones, destacamos: *L´Arabe marocain.* Dos tomos. Paris: Peeters, 1993 y *Les Mots du bled*. Paris: L´Harmattan, 2004).

(5) MADOUNI-LAPEYRE, Jihane. *Dictionnaire algérien - français. Algérie de l'ouest.* Paris: L'Asiathèque, 2003, 549 págs.

inmigración. Su creador/autor, René Gosciny, nació en Francia el 14 de agosto de 1926 de padres inmigrantes judíos polacos que emigraron a principios del siglo pasado de Polonia a Francia, de Francia a Argentina, de Argentina a Estados Unidos, y a principios de los años cincuenta del siglo XX regresaron a Francia. La infancia de Gosciny se desarrolló en Argentina y su juventud en Nueva York, donde empezó su carrera profesional. A principios de los cincuenta, regresó a Francia, donde creó toda una serie de héroes legendarios: las aventuras del pequeño Nicolás, Astérix, Lucky Luke, Iznogoud, los Dingodossiers, etc.

La traducción del libro a la *dariya* de Francia está destinado, según la coordinadora de la traducción, a esos cerca de cuatro millones de franceses de origen magrebí amantes de las aventuras de *Le Petit Nicolas* en su versión original y a las alumnas y alumnos de los colegios y liceos franceses en los países del Magreb (*The Huffington Post International*, 7/10/2013).

Mohammed Dahiri
Universidad de Cádiz

HERRERO MUÑOZ-COBOS, Bárbara. 2013. *El árabe ceutí. Un código mixto como reflejo de una identidad mestiza*. Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 104 págs.

En el preámbulo de la obra, la autora explica que este trabajo es el resultado de un estudio llevado a cabo en la ciudad de Ceuta gracias a una beca concedida por el Instituto de Estudios Ceutíes en 1990, el cual fue publicado de manera fragmentada en diversas publicaciones, y al que se ha añadido un estudio sobre lengua e identidad. En la introducción, la autora explica que su aproximación al estudio del árabe ceutí no parte de un enfoque distrático o diatópico sino que se centra en él como "sistema y en sus relaciones pragmáticas y funcionales" (p. 19). El análisis tiene como base un trabajo de campo realizado en el Mercado de Abastos de Ceuta a partir de grabaciones y encuestas personalizadas.

El capítulo primero lleva por título "Árabe ceutí". La autora se refiere a la comunidad lingüística de árabe ceutí como "comunidad musulmana araboparlante de Ceuta", siendo esta bilingüe. (p. 23). En cuanto a denominar al

árabe ceutí como lengua o dialecto, Herrero se decanta por las acepciones “variedad lingüística” y “lengua criolla” (p. 25), pasando a continuación a analizar los aspectos que la definen como criolla, fonológicos, léxicos y morfosintácticos. Y todo ello, sin olvidar que es “una lengua oral”, lo cual hace “que sea más flexible al cambio y más receptiva al préstamo”, “teniendo mayor capacidad creativa dado su alto grado de espontaneidad” (pp. 28-29).

El capítulo segundo es titulado “El *continuum* diglósico en Ceuta”. Después de explicar cuál es la situación de diglosia del árabe en la ciudad, Herrero, concluye que el árabe clásico es un “referente sacralizado de la legitimidad y elocuencia, vertebrador de la identidad panislámica, mientras que el ceutí es un elemento fundamental para la exaltación de la identidad local” (p. 36).

En el capítulo tercero, “La influencia hispánica en el árabe ceutí”, se pone de manifiesto la primacía del español como lengua de prestigio en la ciudad. Pero como explica la autora, hay que tener en cuenta también que el árabe ceutí pertenece a la zona dialectal del norte de Marruecos y que la presencia hispánica ha tenido dos vertientes diacrónicas, la romance-andalusí y el Protectorado, y una sincrónica, el español actual en una situación de bilingüismo, a la que se dedica el estudio fundamentalmente (p. 40). Y en este sentido, destaca el análisis de la introducción de las voces españolas y la influencia sintáctica de esta lengua, así como el fenómeno de alternancia de códigos, del que hace una presentación detallada (pp. 48-62).

Y por último, el capítulo cuarto está dedicado a la “lengua e identidad en Ceuta”, destacando que ambos aspectos están “fuertemente vinculados” en la “comunidad araboparlante de Ceuta”, perteneciendo el árabe ceutí a la esfera de “la identidad local”, “la cultura popular”, “la etnicidad” y “el mundo emocional y de la intimidad”. Por el contrario, el español se relaciona con un “cierto estatus” que incluye lo político, económico y administrativo, y el árabe clásico con el “canon lingüístico”, “la autoridad religiosa” y “la legitimidad cultural” (p. 67).

A estos capítulos sigue un Glosario español-árabe ceutí (pp. 75-99) recogido en su trabajo de campo cuyas voces son empleadas por los españoles bilingües de Ceuta cuya lengua nativa es el árabe ceutí. Se incluyen tanto voces árabes como hispanismos después de unas explicaciones léxicas y morfológicas. Y a continuación, el libro acaba con la bibliografía empleada para elaborar el estudio.

La aparición de la obra de Herrero en estos momentos se suma a la cada vez mayor conciencia, en distintos sectores de la sociedad, por el reconocimiento de la lengua nativa del 40% de la población española de la ciudad. No podemos más que valorar esta aportación que contribuirá, sin lugar a dudas, a una mayor conciencia por parte de los ciudadanos españoles de Ceuta, monolingües y bilingües –pero también del Estado Español en general–, del valor de la lengua nativa o materna de la gente, por muy minoritaria o minorizada que esté.

Francisco Moscoso García
Universidad Autónoma de Madrid

SERRA, Luigi et al. *Quaderni di Studi Berberi e Libico-Berberi*. Nápoles: Unior, 2011, 1, 447 pp.

L'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", una de las Escuelas de Estudios Orientales más antiguas de Europa, sacó a la luz el pasado año 2011 el primer volumen de la serie "Quaderni di Studi Berberi e Libico-berberi", bajo la dirección de Luigi Serra y de un Consejo Directivo formado por Anna Maria di Tolla, Mansour Ghaki y Ahmed Habouss, entre otros.

La publicación arranca con la aspiración de ofrecer una amplia visión de las distintas culturas que han estado en contacto desde la antigüedad con el mundo bereber abarcando la civilización mediterránea, Oriente Medio, el norte de África y el África sub-sahariana.

Entre los objetivos de la obra se citan: a) Convertirse en un instrumento de divulgación científica de los estudios bereberes; b) Favorecer el conocimiento del mundo amazige a través de sus manifestaciones culturales peculiares, tanto en su aspecto diacrónico como sincrónico; c) Fortalecer el diálogo científico entre los estudiosos de la materia.

El primer número del *Quaderni*, titulado "Pluralidad y dinamismo cultural en la sociedad bereber actual", se encuentra dividido en cuatro secciones, a las que nos vamos a referir sucintamente a continuación, que persiguen ser un claro exponente de interdisciplinariedad y de colaboración internacional.

La primera sección se ha destinado al "Estudio sobre la lengua y lingüística bereber" y en ella han participado profesionales de distintos países

entre los que destacan autores como Lionel Galand de la École Pratique des Hautes Études de París.

La segunda sección, “Dinámicas de las lenguas bereberes, toponimia, traducción y enseñanza” aporta, además de aspectos puramente lingüísticos, una visión más amplia sobre la lengua como algo vivo con implicaciones en la práctica. Destacamos, sin perjuicio de la calidad de las demás aportaciones, la titulada “Une grammaire de référence de l’amazigh. Quelques príncipes de base”, (Una gramática de referencia del amazige. Algunos principios de base), a cargo de Abdallah El Mountassir (Universidad Ibn Zohr, Agadir) que plantea una reflexión sobre algunos problemas específicos del amazige como, por ejemplo, la necesidad de contar con materiales de enseñanza adecuados para la correcta integración de estas lenguas en los sistemas educativo.

También haremos mención del artículo “Parlers touaregs “métissés” au Sahel. Berbère meridional”, (Hablas tuaregs “mestizas” del Sahel. El bereber meridional), a cargo de Mohamed Aghali-Zakara (INALCO, París) por plantear la temática del contacto lingüístico y de los préstamos de otras lenguas presentes en algunos dialectos bereberes.

La sección tercera, destinada a “Literatura bereber, oralidad y antropología”, se desliga del ámbito puramente lingüístico para centrarse en distintos aspectos de la cultura amazige. Nos parece muy interesante la aportación de Djamil Aïssani (CNRPAH, Argel) y sus colaboradores “Les manuscrits de langue berbère de la Kabylie”, (Los manuscritos de lengua bereber de la Kabilia), puesto que se enmarca en un proyecto[6] cuyo objetivo es localizar documentos escritos para restablecer las cadenas de transmisión cultural. Además, el presente trabajo permite conocer, por primera vez, cuales son las instituciones kabilias en las que se han redactado escritos en lengua bereber.

Es de destacar también la aportación de Anna Maria Di Tolla (Universidad de Nápoles, “L’Orientale”), que bajo el título de “Narrazione orale e racconti del Marocco: specificitá e universalità dell’immaginario amazigh”[7], (Narración oral y cuentos de Marruecos: especificidad y universalidad del imaginario

(6) Proyecto conjunto CNRPAH, Argel – Asociación Gehimab, Béjaïa y, Proyecto FSP: *Mode de Production et de Transmission de la Culture dans les Sociétés Amazighes,* (EHESS, IRCAM, Gehimab Béjaïa, Universidad de Napoles, “L’Orientale”), 2010.

(7) Extracto de la comunicación “Itinerari interculturali nell’immaginario letterario berbero” organizado por la *Conferenza di Studi Africanistici*: *Studi Italiani sull’Africa*

amazige), persigue reconstruir el mundo de las creencias y tradiciones amaziges a través de los cuentos orales. Así mismo, mediante el estudio de estos relatos la autora profundiza en el mundo de las relaciones personales de una sociedad cuyo pilar central es la familia tradicional patriarcal.

La cuarta y última sección, "Historia de los beréberes entre representación e identidad", profundiza en el estudio de aspectos históricos, desde la antigüedad hasta el momento presente y, sobre todo se centra en las cuestiones identitarias relacionadas con el mundo bereber. En este ámbito destacamos el trabajo de Domenico Canciani (Universidad de Padua) que, con el nombre de "Momenti e interpreti dell'identità cabilia"(8), (Momento e interpretación de la identidad kabilia), pretende servir de reconocimiento a aquellos que han contribuido a la búsqueda de las raíces de la identidad bereber, destacando la labor de Mouloud Mammeri como desencadenante de la "Primavera Bereber". Así mismo, Canciani hace referencia a las aportaciones de otros autores como Camus, Nuara o Tassadit Yacine, y al papel que ha jugado la canción como medio de reivindicación identitaria, subrayando el protagonismo que autores como Matoub Lounès han jugado en este renacer del pueblo kabilio.

A continuación de la sección anterior se incluye un nuevo apartado titulado "Nota y discusión", integrado por artículos variados, que tratan, en el presente caso, de la influencia de la literatura como manifestación de la identidad bereber y de cuestiones lingüísticas como, por ejemplo, la lexicografía amazige. Finalmente, el volumen se cierra con un apartado destinado a "Reseñas".

Podemos concluir que este trabajo es el resultado del interés por la Berberología en la que la Escuela ha venido trabajando intensamente desde que, en 1913, se anunció la primera cátedra de Bereber. Este hecho debería servir de ejemplo para otras instituciones, como la Universidad de Cádiz, que también cuenta, desde el año 2012, con una cátedra de Bereber y que, por su situación estratégica privilegiada de proximidad al Norte de África, ofrecería el marco idóneo para impulsar los Estudios Norteafricanos y convertirse en un referente en la materia. Así mismo contribuiría al fortalecimiento de las relaciones con el Norte de África y a la creación de espacios de dialogo. Todo ello en un

(8) Comunicación presentada con ocasión de la Conferencia Internacional: "L'Africa "berbera" nel tempo e nello spazio: identità e sincretismo culturale", celebrada en "L'Orientale", Nápoles, 30 de octubre de 2010.

momento, como el actual, de despertar cultural y reafirmación identitaria de las comunidades amaziges que, se encuentra avalado por el reconocimiento oficial de su lengua en sus comunidades de origen.

En definitiva, como se puede apreciar, la obra es bastante completa y enriquecedora por la variedad de temas que aborda y, puesto que, supone una contribución muy importante para el estudio de la cultura bereber, deseamos que salga adelante afianzándose como una obra de referencia en la materia.

Carmen Garratón Mateu
Universidad de Cádiz